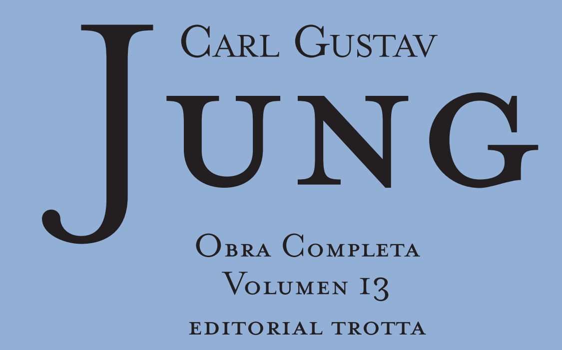
Estudios sobre representaciones alquímicas



C. G. Jung

Obra Completa

Volumen 13

Estudios sobre representaciones alquímicas

C. G. Jung

Traducción de Laura S. Carugati

EDITORIAL TROTTA

La edición de esta obra se ha realizado con la ayuda de Pro Helvetia,
Fundación suiza para la cultura, y de Stiftung der Werke von C.G. Jung

Carl Gustav Jung
Obra Completa

título original: Studien über alchemistische Vorstellungen

Ferraz, 55. 28008 Madrid
teléfono: 91 5430361
fax: 91 5431488
e-mail: editorial@trotta.es
http//: www.trotta.es

diseño de colección
Gallego & Pérez-Enciso

isbn: 978-84-9879-477-9 (obra completa, edición digital pdf)
isbn: 978-84-9879-578-3 (volumen 13, edición digital pdf)

CONTENIDO

APÉNDICES

PRÓLOGO DE LOS EDITORES

Cuando comparamos los ensayos del presente volumen con las obras de Jung *Mysterium coniunctionis* [OC 14], *Psicología y alquimia* [OC 12] y —hasta cierto punto— *Aion* [OC 9/2], nos damos cuenta de su especial significación como introducción a sus investigaciones sobre la alquimia. Los tres tomos monumentales que ya se han publicado en la Obra Completa tienen un peso que al inexperto le puede resultar avasallador. Después de ellos se puede dedicar a estos trabajos más cortos y fáciles de abarcar, tomándolos como ensayos preparatorios para los volúmenes mencionados que en cierto modo los reúnen.

En publicaciones anteriores se hizo referencia a gran parte del material simbólico: las «visiones de Zósimo» en «El símbolo de la transubstanciación en la misa» [OC 11,3], Mercurius en todos los escritos ya mencionados, pero especialmente en *La psicología de la transferencia* [OC 16,12]. En «El árbol filosófico» se presenta un desarrollo ulterior del tema del símbolo del árbol que ya había sido tratado en reiteradas ocasiones en *Psicología y alquimia* y en *Símbolos de transformación* [OC 5]. El «Comentario europeo» a *El secreto de la Flor de Oro* es de gran interés histórico. Jung dice al respecto en *Recuerdos, sueños, pensamientos*, editado por Aniela Jaffé, en el capítulo «Sobre el origen de la obra»: «Ahora recientemente gracias al texto de *La Flor de Oro*, que pertenece a la alquimia china y que recibí de Richard Wilhelm en 1928, me he acercado más a la esencia de la alquimia. En aquel tiempo surgió en mí el deseo de conocer a los alquimistas». En «Paracelso como fenómeno espiritual», que originariamente formaba parte del pequeño tomo *Paracelsica*, Jung se dedica a los escritos alquí-

micos de Paracelso, anunciando su simpatía y acuerdo con esta explosiva y dinámica personalidad (véase «Paracelso como médico» [OC 15,2]).

El índice de nombres y de materias ha sido elaborado una vez más con gran cuidado por la señora Magda Kerényi (miembro de la Society of Indexers de Londres).

Diciembre de 1977

LOS EDITORES

I

COMENTARIO A *EL SECRETO DE LA FLOR DE ORO**

PREFACIO A LA SEGUNDA EDICIÓN

Mi amigo fallecido Richard Wilhelm, coeditor de este libro, me envió el texto de *El secreto de la Flor de Oro* en un momento problemático de mi trabajo. Esto fue en el año 1928. Desde el año 1913 mis investigaciones estaban dedicadas a los procesos de lo inconsciente colectivo y habían alcanzado resultados que me parecían cuestionables en más de un aspecto. Dichos resultados no sólo se encontraban muy lejos de todo aquello que era conocido para la psicología «académica», sino que sobrepasaban los límites de la psi-

* A finales del año 1929 C. G. Jung y el sinólogo Richard Wilhelm publicaron *Das Geheimnis der Goldenen Blüte. Ein chinesisches Lebensbuch* (Dorn, München). El libro contenía la traducción de un antiguo texto chino, *Tai Yi Jin Hua Zong Zhi* (*El secreto de la Flor de Oro*), acompañada de un comentario del propio Jung y de otro «europeo». Poco antes, en el mismo año, los dos autores habían publicado una versión abreviada en la *Europäische Revue* (Berlin) V, 2/8 (noviembre), pp. 530-542, intitulada «Dschang Scheng Schu: Die Kunst, das menschliche Leben zu verlängern» [D. S. S.: el arte de prolongar la vida humana], un título alternativo de *La Flor de Oro*.

El 10 de mayo de 1930 Jung dio un discurso en Múnich en conmemoración de Richard Wilhelm, fallecido el 1 de marzo, publicado primero como «Noticia necrológica sobre Richard Wilhelm» en *Neue Zürcher Zeitung* CLI/I (6 de marzo de 1930), luego en *Chinesisch-Deutscher Almanach* (Frankfurt a. M., 1931) y, por último, en la segunda edición revisada de *El secreto de la Flor de Oro* (Rascher, Zürich, 1938). Las posteriores ediciones, sin modificaciones fundamentales, se publicaron en los años 1939, 1944 y 1948. En 1958 apareció la quinta edición, completamente renovada, que además incluía el texto afín *Liu Hua Yang, Hui Ming Ging. Das Buch von Bewußtsein und Leben* [L. H. Y., H. M. G. El libro de la consciencia y de la vida], con un prólogo de Salomé Wilhelm, viuda del sinólogo. Reediciones 1965 (Rascher, Zürich) y 1974 (Walter, Olten). La noticia «En memoria de Richard Wilhelm» de Jung se encuentra en OC 15,5.

cología médica y puramente personal. Se trataba de una extensa fenomenología a la que no se podían aplicar las categorías y los métodos hasta entonces conocidos. Mis resultados, basados en quince años de esfuerzos, parecían desarticulados, ya que no existía ninguna posibilidad de comparación. No conocía ningún ámbito de la experiencia humana en el cual se hubiesen podido apoyar con cierta seguridad. Las únicas analogías que conocía —por cierto muy lejanas en el tiempo— las encontré dispersas en los informes de los heresiólogos. Esta relación no facilitó en absoluto mi trabajo, al contrario, lo complicó, ya que sólo una pequeña parte de los sistemas gnósticos está constituida por experiencias psíquicas inmediatas, mientras que una gran parte de ellos se completa con elaboraciones especulativas y de sistematización. Debido a que poseemos muy pocos textos completos, y la mayor parte de lo que se conoce procede de los informes de los opositores cristianos, tenemos, como mínimo, un conocimiento deficiente tanto de la historia como del contenido de esta literatura que resulta difícil de abarcar, y que es complicada y extraña. Un acercamiento a este ámbito me pareció extremadamente arriesgado teniendo en cuenta que el período que separa el presente de aquel pasado es por lo menos de diecisiete o dieciocho siglos. Al respecto las relaciones eran en parte de naturaleza aleatoria y justamente en el punto más importante planteaban omisiones tales que me imposibilitaban hacer uso del material gnóstico.

El texto que me envió Richard Wilhelm me ayudó en esta difícil situación. Justamente contenía los pasajes que yo había intentado encontrar en los gnósticos. De este modo el texto resultó una buena oportunidad para que pudiera publicar, por lo menos en forma provisional, algunos resultados esenciales de mis investigaciones.

Por aquel entonces me parecía irrelevante que *El secreto de la Flor de Oro* fuera no sólo un texto taoísta del yoga chino, sino también un tratado de alquimia. Un estudio posterior más profundo de los tratados latinos me desengañó al respecto y me mostró que el carácter alquímico del texto es de fundamental importancia. De todos modos, no es este el lugar para tratar la cuestión con mayor detalle. Sólo quisiera destacar aquí que el texto de *El secreto de la Flor de Oro* fue el que me indicó en primer lugar el camino correcto. Pues en la alquimia medieval tenemos el eslabón de conexión tan buscado entre la gnosis y los procesos de lo inconsciente colectivo que observamos en el hombre actual[1].

1. El lector podrá encontrar más información al respecto en dos tratados que publiqué en los años 1936 y 1937 en *Eranos-Jahrbuch* [Jung, *Psicología y alquimia* [OC 12, 2 y 3].

Quisiera aprovechar esta oportunidad para llamar la atención acerca de ciertos malentendidos, que aun a lectores muy preparados se les deslizaron en la lectura de este libro. Con frecuencia se creyó que el propósito de la publicación consistía en ofrecer al público un método para llegar a ser feliz. Ignorando por completo todo lo que enuncio en mi comentario, estos lectores intentaron imitar el «método» del texto chino. Esperemos que los representantes de esta liviandad espiritual hayan sido sólo unos pocos.

Otro malentendido consistió en la opinión según la cual con mi comentario se trataría en cierta medida de un método psicoanalítico, que consistiría en la incorporación y transmisión a los pacientes de ideas orientales con fines curativos. No creo haber dado lugar a través de mi comentario a una superstición de tal índole. En todos los casos tal opinión es completamente errónea y se funda en la extendida concepción que sostiene que la psicología fue inventada con un propósito específico y que no se trata de una ciencia empírica.

A esta categoría pertenece también la opinión no sólo superficial, sino además poco inteligente, que considera que lo inconsciente colectivo es «metafísico». Se trata de un concepto *empírico* que se ha de colocar al lado del concepto de instinto, lo que resulta comprensible sin más a cualquiera que lea con cierta atención.

En la segunda edición agregué el discurso que pronuncié en Múnich en honor a Richard Wilhelm en la celebración conmemorativa del 10 de mayo de 1930. Ya se encuentra publicado en la primera edición inglesa del año 1931[2].

C. G. Jung

1. INTRODUCCIÓN

A. POR QUÉ LE RESULTA DIFÍCIL AL EUROPEO ENTENDER EL ORIENTE

1 Debido a que soy un hombre que siente completamente como un occidental, no puedo evitar la profunda extrañeza que este texto chino me produce. Es cierto que algunos conocimientos de las religiones y filosofías orientales ayudan a mi intelecto y a mi intuición a entender en alguna medida estos asuntos, así como también me resulta posible comprender las paradojas de las concepciones primitivas religiosas «etnológicamente» o desde el punto de vista «comparativo de la historia de las religiones». Ésta es, por cierto,

2. *The Secret of the Golden Flower: A Chinese Book of Life*.

la manera occidental de esconder el corazón propio debajo del manto de la comprensión llamada científica. Por una parte, porque la *miserable vanité des savants* teme las señales de la participación viviente que al mismo tiempo rechaza con aversión; por la otra, porque una concepción intuitiva podría transformar la mentalidad extraña en una experiencia que ha de ser tomada en serio. La así llamada objetividad científica debería reservar este texto para la agudeza filológica del sinólogo y resguardarlo celosamente de cualquier otra interpretación. Pero Richard Wilhelm tiene una penetración demasiado profunda en la vitalidad misteriosa y enigmática del saber chino como para dejar caer una perla de tan alto conocimiento en el encasillamiento de una especialidad científica. Me resulta un honor y una alegría que la elección de un comentador psicológico haya recaído en mi persona.

2 Así, esta exquisita pieza de conocimiento, que no se restringe a la especialidad, corre el riesgo de caer en el encasillamiento propio de otra especialidad. Sin embargo, quien quisiera reducir los méritos de la ciencia occidental, cortaría la rama sobre la que está sentado el espíritu europeo. La ciencia no es ciertamente un instrumento perfecto, pero sí invalorable y superior, que sólo produce miseria cuando pretende ser un fin en sí mismo. La ciencia debe servir; yerra cuando usurpa el trono. Incluso, tiene que estar al servicio de otras ciencias que se encuentran en el mismo nivel, pues cada una necesita del apoyo de las demás, justamente a causa de su insuficiencia. La ciencia es la herramienta del espíritu occidental y con ella se pueden abrir más puertas que sólo con las manos. La ciencia pertenece a nuestro comprender y solamente oscurece el entendimiento cuando sostiene que la comprensión que proporciona es la única comprensión. Justamente, Oriente nos enseña una comprensión de otro tipo, más amplia, más profunda y superior, a saber, la comprensión a través de la vida. Esto último se conoce sólo vagamente, como un mero sentimiento, casi espectral, del modo de expresión religioso, por lo cual se suele poner entre comillas el saber «oriental» y se lo remite al oscuro ámbito de la creencia y la superstición. De este modo, sin embargo, se interpreta completamente mal el «realismo» oriental. No se trata de nociones sentimentales de provincianos tercos y obstinados, exageradas místicamente y que rozan con lo patológico, sino de consideraciones prácticas del florecimiento de la inteligencia china, la que no tenemos por qué despreciar.

3 Esta afirmación podría parecer extremadamente audaz y no producirá seguramente una gran aprobación, lo que, sin embargo, se puede perdonar considerando que hay un extraordinario desco-

nocimiento de la materia. Además, su extrañeza salta a tal punto a la vista que es absolutamente comprensible nuestra confusión acerca de cómo y dónde se podría conectar el mundo de las ideas chino con el nuestro. El error habitual del hombre occidental (a saber, el teosófico) es que, del mismo modo que el estudiante en el *Fausto*, aconsejado por el diablo, le vuelve la espalda a la ciencia despectivamente, recurre al éxtasis oriental, toma las prácticas de yoga al pie de la letra y las imita de modo lamentable. Así, abandona el único suelo firme del espíritu occidental y se pierde en un vaho de palabras y conceptos que jamás hubiesen surgido de cabezas europeas y que jamás se hubiesen insertado en ellas aportando algún provecho.

4 Un antiguo adepto decía: «Pero cuando un hombre no correcto hace uso de medios rectos, el medio recto produce un efecto incorrecto»*. Este sabio aforismo chino, lamentablemente demasiado verdadero, se encuentra en tajante oposición con nuestra creencia en el método «correcto», sin considerar al hombre que lo aplica. En realidad, en estas cosas todo depende del hombre y poco o nada del método. El método es sólo el camino y la dirección que uno toma, en el cual el modo de su actuar es la fiel expresión de su ser. Si esto no es así, entonces el método no es sino una ingeniosidad, adquirida artificialmente, sin raíz ni savia, que sirve al fin ilegítimo del autoencubrimiento, un medio para engañarse a sí mismo y evitar la ley quizá implacable del propio ser. Esto no tiene nada que ver con el arraigo y la fidelidad a sí mismo del pensamiento chino; por el contrario, consiste en la renuncia al propio ser, autotraición a los dioses extraños e impuros, una cobarde artimaña para usurpar la superioridad mental, todo lo cual se opone profundamente al sentido del «método» chino. Pues estas concepciones surgieron de una vida completa, auténtica y fiel, de aquella antiquísima vida cultural china que creció lógica e indisolublemente vinculada a los más profundos instintos y que nos resulta definitivamente lejana e inimitable.

5 La imitación occidental es trágica porque constituye un malentendido contrario a lo psicológico y tan estéril como las escapadas modernas a Nuevo México, a las islas de Oceanía o al África central, donde se juega en serio a «ser» primitivo, mientras el hombre civilizado occidental evade secretamente las tareas que lo amenazan, su *hic Rhodus, hic salta*. No se trata, por eso, de imitar lo extraño inorgánicamente o incluso de evangelizar, sino de reedificar la cultura occidental que padece de mil enfermedades y, además, de

* *Das Geheimnis der Goldenen Blüte. Ein chinesisches Lebensbuch* (1965), p. 114.

buscar al verdadero europeo en su cotidianeidad occidental con sus problemas matrimoniales, con sus neurosis, con sus alucinaciones sociales y políticas y con su absoluta desorientación cosmovisional.

6 Es preferible admitir que, estrictamente hablando, no entendemos lo ultramundano de este texto, e incluso más que no se lo quiere entender. ¿Habría que sospechar que esa actitud mental que puede orientar extremadamente la mirada hacia adentro, sólo puede estar tan desvinculada del mundo, debido a que tales hombres han satisfecho las exigencias instintivas de su naturaleza a tal punto que casi nada o nada les impide intuir la esencia invisible del mundo? ¿La condición de este intuir habría de ser quizá la liberación de todos los deseos, ambiciones y pasiones que nos hacen presas de lo visible? ¿Y esta liberación habría de seguirse de la adecuada satisfacción de las exigencias instintivas y no de su prematura represión surgida del miedo? ¿Quedará, quizá así, libre la mirada para lo espiritual, cuando se observe la ley de la tierra? Quien conoce la historia de las costumbres chinas y ha estudiado cuidadosamente el *I Ching*, el libro que invadió todo el pensamiento chino desde hace milenios, no descartará, pues, sin más estas dudas. Sabrá asimismo que las consideraciones de nuestro texto no son nada insólitas en el sentido chino, sino que constituyen justamente una consecuencia psicológica inevitable.

7 Para nuestra cultura espiritual peculiarmente cristiana, el espíritu y la pasión del espíritu fueron por mucho tiempo sencillamente lo positivo y lo digno de ser buscado. Sólo con la declinación del Medioevo, es decir, en el transcurso del siglo XIX, cuando el espíritu comenzó a degenerar en intelecto, se produjo recientemente una reacción contra el insoportable predominio del intelectualismo, la que, sin embargo, cometió, en primer lugar, el excusable error de confundir intelecto y espíritu y de acusar al último de las atrocidades del primero (Klages). El intelecto es entonces efectivamente quien daña al alma, cuando se atreve a querer apoderarse de la herencia del espíritu, para lo cual no está capacitado desde ningún punto de vista, pues el espíritu es algo superior al intelecto, en tanto no sólo contiene a éste, sino también al sentimiento. Es una dirección y un principio de la vida que anhela luminosas alturas sobrehumanas. A él se opone, sin embargo, lo femenino, lo oscuro, lo terreno (*yin*) con su emotividad e instintividad, que alcanzan las profundidades del tiempo y los intricados laberintos corporales. Sin duda, estos conceptos son ideas puramente intuitivas de las que no se puede prescindir cuando se hace el intento de comprender la esencia del alma humana. China no pudo prescindir de ellas, pues tal como lo muestra la historia de la filosofía china, nunca

se alejó tanto de los hechos psíquicos centrales como para haberse perdido en la exageración y sobreestimación unilateral de una única función psíquica. Por eso, nunca faltó el reconocimiento de la paradoja y polaridad de lo viviente. Los opuestos siempre encontraron el equilibrio —una señal de alta cultura—; mientras que la unilateralidad, si bien otorga siempre empuje, es, sin embargo, una señal de la barbarie. La reacción que surge en Occidente contra el intelecto a favor de Eros o a favor de la intuición no la puedo considerar sino como una señal del progreso cultural, como una ampliación de la consciencia por encima de los estrechos límites de un intelecto tiránico.

8 Está lejos de mi intención subestimar la tremenda diferenciación del intelecto occidental; comparado con éste, el intelecto oriental debe ser calificado como infantil. (¡Naturalmente esto no tiene nada que ver con la inteligencia!) Si lográramos elevar a tal dignidad otra función psíquica o incluso una tercera, tal como sucedió con el intelecto, entonces Occidente podría tener la expectativa de llegar a aventajar a Oriente considerablemente. Por eso, resulta tan lamentable cuando el europeo renuncia a sí mismo e imita afectadamente a Oriente, teniendo, por el contrario, posibilidades mucho mayores, si se hubiese mantenido como él mismo y hubiese desarrollado desde su naturaleza y su esencia todo aquello que Oriente produjo a partir de su esencia en el transcurso de milenios.

9 En general y considerado desde el punto de vista del intelecto, irremediablemente exterior, daría la impresión de que aquello que Oriente tenía en tan alta estima, para nosotros no es codiciable. Ciertamente, el mero intelecto no puede comprender de inmediato qué importancia práctica podrían llegar a tener para nosotros las ideas orientales, por lo cual sólo las puede clasificar como curiosidades filosóficas y etnológicas. La falta de comprensión va tan lejos que incluso sinólogos instruidos no comprendieron el uso práctico del *I Ching*, por lo que consideraron el libro como una colección de fórmulas mágicas abstrusas.

B. LA PSICOLOGÍA MODERNA ABRE UNA POSIBILIDAD DE COMPRENSIÓN

10 Tuve una experiencia práctica que me permitió tener un acceso completamente nuevo e inesperado a la sabiduría oriental. Para que se me comprenda correctamente quisiera advertir que no partí de un conocimiento más o menos deficiente de la filosofía china, sino que, por el contrario, comencé mi carrera como psiquiatra y psicoterapeuta desconociéndola absolutamente. Más tarde mis

experiencias médicas me mostraron que había sido conducido inconscientemente mediante mi técnica por aquel camino secreto del que se ocupaban los mejores espíritus de Oriente desde hacía ya milenios. Esto podría parecer una consideración subjetiva —razón por la cual demoré hasta ahora la publicación de estos materiales—, pero Wilhelm, excelente conocedor del alma china, me confirmó con gran entusiasmo esta coincidencia y de este modo me dio ánimo para que escribiera sobre este texto chino que según su substancia pertenece a las misteriosas oscuridades del espíritu oriental. Sin embargo —y esto es lo extraordinariamente importante—, su contenido es al mismo tiempo un paralelo viviente de aquello que sucede en el desarrollo psíquico de mis pacientes, de los cuales ninguno es chino.

11 Para hacer más inteligible al lector este hecho curioso es necesario mencionar que, así como el cuerpo humano presenta una anatomía común más allá de las diferencias entre razas, del mismo modo, la psique posee más allá de todas las diferencias de cultura y de la consciencia un sustrato común que denominé lo *inconsciente colectivo*. Esta psique inconsciente que es común a toda la humanidad no está constituida de contenidos capaces de volverse conscientes, sino de disposiciones latentes a determinadas reacciones idénticas. El hecho de lo inconsciente colectivo es simplemente la expresión psíquica de la identidad de la estructura cerebral más allá de todas las diferencias de razas. Sobre esta base se explica la analogía e incluso la identidad de los motivos de los mitos y de los símbolos y la posibilidad de la comprensión humana en general. Las diferentes líneas de desarrollo psíquicas parten de una base común cuyas raíces se retrotraen al pasado más lejano. Aquí se encuentra incluso el paralelismo psíquico con el animal.

12 Considerado en términos puramente psicológicos, se trata de *instintos de representación* (*imaginación*) *y de acción* comunes. Todo representar y actuar conscientes se han desarrollado sobre estos prototipos inconscientes y dependen permanentemente de ellos, especialmente cuando la consciencia aún no alcanzó un grado de claridad demasiado alto, es decir, cuando en todas sus funciones ella depende más del instinto que de la voluntad consciente, de la afectividad más que del juicio racional. Este estado garantiza una salud psíquica primitiva que, sin embargo, se transforma inmediatamente en inadaptación, en cuanto aparecen circunstancias que requieren mayores exigencias morales. Los instintos son suficientes sólo para una naturaleza que permanece más o menos invariable. El individuo, que depende más de lo inconsciente que de la elección consciente, tiende por eso a un conservadurismo psíquico explícito.

Ésta es la razón por la cual el hombre primitivo no se transformó en el transcurso de milenios y por qué temía todo lo extraño y extraordinario. Esto lo podría haber conducido a la inadaptación y así haberlo dejado librado a los más grandes peligros psíquicos, o sea, a una suerte de neurosis. Una consciencia más elevada y amplia, que sólo surge mediante la asimilación de lo extraño, tiende a la autonomía, a la rebelión contra los antiguos dioses que no son otra cosa que los poderosos prototipos inconscientes que mantuvieron hasta entonces lo inconsciente en estado de dependencia.

13 Cuanto más fuerte y evidente se vuelve la consciencia y consecuentemente la voluntad consciente, más se empuja a lo inconsciente hacia el trasfondo y tanto más fácilmente surge la posibilidad de que la constitución de la consciencia se emancipe del modelo de lo inconsciente, ganando de este modo en libertad, rompiendo las ataduras de la mera instintividad y alcanzando finalmente un estado de falta o de oposición al del instinto. La consciencia desarraigada que no puede ya apelar más a la autoridad de las imágenes originarias posee una libertad prometeica, pero a la vez una *hybris* que carece de dioses. Se eleva sobre las cosas e incluso sobre los hombres, pero el peligro de caer está presente, y no para cada uno como individuo, sino colectivamente para los débiles de la sociedad, que luego son encadenados, igual que Prometeo al Cáucaso, por lo inconsciente. El sabio chino diría con las palabras del *I Ching* que cuando *yang* ha alcanzado su fuerza más poderosa, nace en él la oscura fuerza de *yin*, pues al mediodía comienza la noche y *yang* sucumbe y se transforma en *yin*.

14 El médico está en condiciones de ver esta peripecia, traducida literalmente al ser vivo. Por ejemplo, un exitoso hombre de negocios que alcanzó todo lo que quería, sin cuidado de la muerte ni del diablo, y que en la cima de su éxito se retira de su actividad y cae en poco tiempo en una neurosis que lo transforma en una rezongona crónica, cae postrado y así sucumbe definitivamente. Aparecen todos los elementos, incluso la transformación de lo masculino en lo femenino. Un paralelo exacto a esto es la leyenda de Nabucodonosor en el *Libro de Daniel* y la locura de los césares en general. Casos similares que exageran unilateralmente el punto de vista consciente y la correspondiente reacción de *yin* de lo inconsciente constituyen gran parte de la práctica neurológica en nuestro tiempo que sobreestima la voluntad consciente («¡Querer es poder!»). No quisiera quitar nada al gran valor moral de la voluntad consciente. La consciencia y la voluntad seguirán siendo consideradas, en la misma medida, las más altas adquisiciones culturales de la humanidad. Pero ¿de qué sirve una moralidad que destruye al hombre? Lograr una armonía

entre el querer y el poder me parece ser mucho más que la moralidad. *Moral à tout prix*: ¿un signo de la barbarie? En general, me parece mejor la sabiduría. Quizá sea la visión profesional del médico que considera las cosas de otra manera, ya que tiene que reparar los males que siguen en la estela de la excesiva exigencia cultural.

15 Sea como fuere, es un hecho de todos modos que una consciencia elevada mediante una necesaria unilateralidad se aleja a tal punto de las imágenes originarias que se produce el derrumbe. Y mucho tiempo antes de la catástrofe se anuncian las señales del error, a saber, falta de impulsividad, nerviosismo, desorientación y complicación en situaciones y problemas imposibles. La investigación médica descubre, en primer lugar, un inconsciente que se encuentra en completa revolución contra los valores de lo consciente y que, por lo tanto, no puede ser asimilado de ningún modo a la consciencia, y lo contrario es absolutamente imposible. Uno se encuentra así ante un conflicto aparentemente irremediable al que la razón humana sólo puede ofrecer soluciones aparentes o imprecisos compromisos. Aquel que rechaza tanto lo uno como lo otro, se enfrenta con la cuestión de dónde está la unidad de la personalidad que es necesario exigir y, además, ante la necesidad de buscarla. Aquí comienza, pues, el camino que fue transitado por Oriente ya desde los orígenes, evidentemente como consecuencia del hecho de que el chino nunca estuvo en condiciones de deshacer a tal punto los opuestos de la naturaleza humana que se anularan recíprocamente de la vista hasta llegar a la inconsciencia. El chino debe la omnipresencia de su consciencia al hecho de que el *sic et non* permanecieron unidos en su originaria proximidad, tal como corresponde al estado espiritual primitivo. De todos modos no podía evitar sentir la colisión de los opuestos y, como consecuencia de ello, buscar el camino a través del cual volverse, como lo llama el hindú, *nirdvandva*, es decir, libre de opuestos.

16 En nuestro texto se trata de este camino y de este mismo camino se trata también en mis pacientes. En este punto no habría mayor error que el de dejar que el hombre occidental se dedicara directamente a la práctica del yoga chino, pues, de ese modo, quedaría como asunto de su voluntad y de su consciencia, en virtud de lo cual lo consciente se reforzaría nuevamente frente a lo inconsciente y produciría justamente el efecto que habría que haber evitado. Así la neurosis simplemente se intensificaría. No se puede insistir suficientemente en que no somos orientales y que, por lo tanto, en estos asuntos partimos de una base completamente distinta. También sería una gran equivocación suponer que éste es el camino de todo neurótico o de cada etapa del conflicto neurótico. Se trata, por lo pronto,

sólo de aquellos casos donde la consciencia alcanzó un grado anormal y, por lo tanto, se encuentra inconvenientemente alejada de lo inconsciente. Tal elevado grado de la consciencia es la *conditio sine qua non*. Nada sería más erróneo que querer seguir este camino con neuróticos que están enfermos a causa de un predominio excesivo de lo inconsciente. Justamente por esta razón, este camino de desarrollo tiene poco sentido antes de la mitad de la vida (normalmente entre treinta y cinco o cuarenta años) e incluso, si se lo toma prematuramente, puede ser completamente perjudicial.

17 Como ya se ha mencionado, la razón esencial que me determinó a tomar un nuevo camino fue el hecho de que el problema fundamental del paciente quedaba sin solución, si no se quería violar un lado u otro de su naturaleza. Siempre trabajé con la instintiva convicción de que no hay, en sentido estricto, ningún problema irresoluble. Y la experiencia me dio la razón, pues con frecuencia observé cómo algunos pacientes se sobrepusieron simplemente a un problema en el que otros fracasaron completamente. Este «sobreponerse», como lo denominé antes, se estableció en experiencias posteriores como una elevación del nivel de la consciencia. Un interés más alto y más amplio apareció en el horizonte y, a través de la ampliación del mismo, el problema insoluble perdió su perentoriedad. No se resolvió lógicamente en sí mismo, sino que se desvaneció frente a una nueva dirección más fuerte de la vida. No fue reprimido y hecho inconsciente, sino que simplemente apareció bajo una luz distinta, y se volvió realmente diferente. Lo que en un nivel más bajo hubiese ocasionado conflictos muy violentos y ataques de emoción cargados de pánico, observado desde un nivel más alto de la personalidad, parecía una tormenta vista desde la cima de una montaña. Si bien a la tormenta no se le priva de nada de su realidad, uno no se encuentra dentro de ella, sino por encima de ella. Debido a que desde un punto de vista psíquico somos al mismo tiempo valle y montaña, parece una ilusión improbable que uno se tuviera que sentir más allá de lo humano. Seguramente uno siente el afecto y es conmovido y atormentado por él, pero al mismo tiempo uno dispone también de una consciencia más lúcida, que evita que uno se vuelva idéntico al afecto, una consciencia que toma el afecto como un objeto y que puede decir: «sé que sufro». Lo que nuestro texto dice de la indolencia, a saber: «La indolencia, de la que uno no es consciente y la indolencia de la que uno se vuelve consciente, están a miles de millas una de otra»*, rige también plenamente para el afecto.

* *Ibid.*, p. 96.

18 Aquello que en esta perspectiva fue sucediendo, por un lado y por otro, a saber, que alguien se sobrepusiera a sí mismo a partir de recónditas posibilidades, se convirtió para mí en una experiencia valiosísima. Entre tanto había llegado a admitir que los problemas más grandes y más importantes de la vida son fundamentalmente insolubles; incluso lo deben ser, pues expresan la polaridad necesaria que es inmanente a todo sistema autorregulado. Nunca pueden ser resueltos, sino sobrepasados. Por eso me pregunto si esta posibilidad de sobreponerse, es decir, del posterior desarrollo psíquico, no es lo que se da normalmente, y el quedar atascado en un conflicto, por lo tanto, lo patológico. Todo hombre debería, en realidad, poseer este nivel superior, aunque sea embrionariamente, y en condiciones favorables tendría que poder desarrollar esta posibilidad. Cuando observé el proceso de desarrollo de pacientes que de forma callada, como inconscientemente, se sobreponían a sí mismos, noté que los destinos de todos ellos tenían algo en común: lo nuevo venía a ellos desde el oscuro ámbito de la posibilidad desde adentro o desde afuera; lo aceptaban y crecían a partir de ahí. Me parece característico que algunos lo tomaran de afuera y otros de adentro, o aún más, que a unos les sobreviniera desde afuera y a otros desde adentro. Sin embargo, lo nuevo nunca era una cosa exclusivamente de afuera o exclusivamente de adentro. Si provenía de afuera, se convertía en una vivencia muy interna. Si provenía de adentro, se convertía en un acontecimiento externo. Nunca era proporcionada intencionalmente o querida conscientemente, sino que más bien fluía en la corriente del tiempo.

19 La tentación de hacer de todo una intención y un método es para mí tan grande que a propósito me expreso muy abstractamente para no prejuzgar nada, pues lo nuevo no ha de ser ni esto ni aquello, a partir de lo cual se extraiga una receta que pueda ser usada «mecánicamente», pues se trataría nuevamente del «medio correcto» en manos del «hombre equivocado». Me impresionó profundamente, por cierto, que lo nuevo propio del destino rara vez o nunca corresponde a la expectativa consciente y —lo que es aún más llamativo— que contradice a los instintos enraizados tal como los conocemos, y que, sin embargo, es una expresión curiosamente adecuada de la personalidad en su totalidad, una expresión que no se podría imaginar más completa.

20 Y ¿qué hicieron estos hombres para producir el progreso liberador? Hasta donde pude observar, no hacían nada (*wu wei**), sino que dejaban suceder. Como enseña el maestro Lü Tzu que la luz

* La idea taoísta del hacer mediante el no-hacer.

circula según su propia ley si uno no abandona su propia ocupación. El dejar suceder, el hacer en el no-hacer, el «dejarse» del Maestro Eckhart me resultó una llave que abrió la puerta al camino: *hay que ser capaz de dejar suceder psíquicamente*. Para nosotros esto es un verdadero arte del que infinidad de personas nada entienden, en tanto su consciencia interviene constantemente ayudando, corrigiendo o negando, sin ser capaz de dejar en paz en ningún caso al simple desenvolvimiento del proceso psíquico. Eso bastaría simplemente, ¡si no fuera que la simplicidad justamente no fuese lo más difícil de todo! Consiste pura y exclusivamente en que, por de pronto, un fragmento de fantasía cualquiera sea observado una vez en su desarrollo objetivamente. Nada podría ser más simple que esto. Sin embargo, en seguida surgen las dificultades. Aparentemente, no se tienen fragmentos de fantasía, o quizá sí se tiene alguno, pero es demasiado estúpido y hay miles de buenas razones en contra. Uno no se puede concentrar en eso, es aburrido, ¿qué ha de resultar de ello? No es «nada sino», etc. La consciencia arguye abundantes objeciones; en efecto, se muestra frecuentemente ávida de extinguir la actividad espontánea de la fantasía, a pesar de existir ya una mayor consideración y la firme determinación de dejar suceder el proceso psíquico sin interferencia. De vez en cuando surge un espasmo más formal de la consciencia.

21 Si se logra superar las dificultades iniciales, entonces se impone la crítica y se intenta interpretar, clasificar, estetizar o desvalorizar la pieza de fantasía. La tentación de participar en esto es casi invencible. Luego de una observación acabada y fiel se puede tranquilamente dar rienda suelta a la impaciencia de lo consciente, incluso hay que hacerlo, si no surgen resistencias opositoras. Sin embargo, en cada observación es necesario dejar nuevamente de lado la actividad de la consciencia.

22 Los resultados de estos esfuerzos son, al principio, en muchos casos poco alentadores. Generalmente se trata de entramados propios de la fantasía que no permiten reconocer un claro «desde dónde» ni un «hacia dónde». Los caminos para la adquisición de fantasías también son diferentes en cada caso particular. A algunos les resulta más fácil escribirlas, otros las visualizan y otros incluso las dibujan y las pintan con poca o sin ninguna visualización. En un caso agudo de espasmo de la consciencia generalmente sólo pueden fantasear las manos, modelando o dibujando formas que generalmente resultan completamente extrañas a lo consciente.

23 Estos ejercicios deben continuar hasta que se pueda resolver el espasmo de la consciencia, en otras palabras, hasta que se pueda permitir que sucedan cosas, lo que constituye el próximo objeto de

la práctica. A partir de esto se constituye una nueva disposición. Una disposición que acepta también lo irracional y lo inconcebible, simplemente porque es lo que sucede. Tal disposición sería un veneno para aquel que ya está sobrepasado por lo que sucede; pero es de enorme valor para aquel que mediante el juicio consciente siempre seleccionó entre aquello que sucede exclusivamente lo apropiado a su consciencia, trasladándose así paulatinamente de la corriente de la vida a una zanja muerta.

24 Aquí pues, parecen bifurcarse los caminos de los dos tipos mencionados arriba. Ambos aprendieron a aceptar aquello que les sucede. (Como enseña el maestro Lü Tzu: «Cuando las ocupaciones vienen a nosotros, hay que aceptarlas; cuando las cosas vienen hacia nosotros, hay que conocerlas hasta sus fundamentos»*.) En efecto, uno aceptará principalmente aquello que proviene de afuera y el otro aquello que viene de adentro. Y, según lo requiera la ley de la vida, uno tomara de afuera lo que antes nunca hubiese aceptado de afuera y el otro tomará de adentro lo que antes siempre habría excluido. Esta reversión del ser significa una expansión, una elevación y enriquecimiento de la personalidad, si junto a la revisión se retienen los valores anteriores, en tanto no eran meras ilusiones. Si no se retienen, entonces declina el hombre del otro lado y cae de la aptitud en la ineptitud, de la adaptación en la inadaptación, del sentido en el sinsentido e incluso de la racionalidad en el trastorno psíquico. El camino no deja de tener peligros. Todo lo bueno es costoso y el desarrollo de la personalidad pertenece a las cosas más costosas. Se trata de la afirmación de sí mismo —de ponerse a uno mismo como la tarea más importante y de ser siempre consciente de lo que uno hace y tenerlo siempre presente con los correspondientes aspectos dudosos—, verdaderamente una tarea que nos compromete hasta la médula.

25 El hombre chino puede remitirse a la autoridad de toda su cultura. Si comienza el largo camino, entonces realiza lo que es reconocido como lo mejor que puede hacer. Por el contrario, el hombre occidental que realmente quisiera tomar ese camino tiene toda la autoridad en su contra, en el ámbito intelectual, moral y religioso. Por eso, es infinitamente más sencillo imitar el camino chino y abandonar el europeo escabroso, o lo que no resulta tan sencillo, buscar otra vez el regreso al Medioevo europeo de la Iglesia cristiana y volver a erigir el muro europeo que ha de separar a los pobres paganos y demás curiosidades etnográficas, que viven extramuros, del verdadero hombre cristiano. El flirteo estético o intelectual con la vida y

* L.c., p. 104.

el destino llegan aquí a un súbito final. El paso a lo consciente superior lleva al hombre fuera de todos los resguardos y seguridades. Se tiene que entregar por completo, pues sólo a partir de su integridad puede continuar y sólo su integridad puede darle la garantía de que su camino no se convertirá en una aventura absurda.

26 Aunque el destino de uno sobrevenga desde adentro o desde afuera, de todos modos las vivencias y los sucesos del camino siguen siendo los mismos, por lo cual no necesito decir nada acerca de los múltiples sucesos externos e internos, cuya infinita variedad no podría agotar de ningún modo. Además resultaría irrelevante en relación con el texto que nos ocupa aquí. Por el contrario, hay mucho que decir acerca de los estados psíquicos que acompañan el proceso de desarrollo. Pues estos estados psíquicos se expresan en nuestro texto *simbólicamente*, es decir, en símbolos que desde hace muchos años me resultan muy familiares gracias a mi práctica.

2. LOS CONCEPTOS FUNDAMENTALES

A. TAO

27 La enorme dificultad de traducción de este texto[3] y otros similares a la mentalidad europea reside en que el autor siempre parte de lo central, es decir, de aquello que nosotros denominaríamos cima, fin o consideración última y más profunda; algo a tal punto pretencioso que un hombre con entendimiento crítico tendría la sensación o de hablar con una arrogancia irrisoria o de proferir un mero sinsentido, si se animara a ofrecer un discurso intelectual sobre la más sutil experiencia psíquica de los grandes espíritus de Oriente. El texto comienza así: «Aquello que existe por sí mismo se llama *Tao*». El *Hui Ming Ching* comienza con las palabras: «El misterio más sutil de *Tao* son la esencia y la vida».

28 Es característico del espíritu occidental que no posea un concepto para *Tao*. El signo chino que denota *Tao* está compuesto por el signo de «cabeza» y el signo de «andar». Wilhelm traduce *Tao* por «sentido»*. Otros lo traducen por «camino», por *providence*, e incluso, como los jesuitas, por «Dios». Así queda planteada la dificultad. «Cabeza» podría aludir a «la consciencia»[4], el «andar», al

3. Cf. Liu Hui Yang, *Hui Ming Ging*, pp. 116 ss.
* También como «camino». Cf. *Das Geheimnis der Goldenen Blüte*, p. 70.
4. La cabeza es justamente también el «sitio de la luz celestial».

«camino recorrido». Según esto, la idea sería: «andar conscientemente» o «camino consciente». Coincide con esto que la «luz del cielo», que «habita entre los ojos» como «corazón del cielo», se utiliza como sinónimo de *Tao*. La esencia y la vida están contenidas en la luz del cielo y en *Liu Hua Yang* son los misterios más importantes de *Tao*. Así «luz» es una equivalencia simbólica de lo consciente y la esencia de lo consciente se expresa con analogías de la luz. El *Hui Ming Ching* es introducido con los siguientes versos:

> Si quieres completar el cuerpo diamantino sin desprendimiento,
> Tienes que calentar con dedicación la raíz de la consciencia[5]
> [y la vida.
> Tienes que iluminar la tierra bendita siempre cercana
> Y dejar que ahí habite siempre escondido tu verdadero yo.

29 Estos versos contienen una suerte de instrucción alquímica, un método o camino para la producción del «cuerpo diamantino» que también está mencionado en nuestro texto. Aquí es necesario un «calentamiento», o sea, una intensificación de lo consciente para que se «ilumine» la morada de la esencia espiritual. Pero se debe intensificar no sólo lo consciente sino también la vida. La conjunción de ambos produce la «vida consciente». Según el *Hui Ming Ching* los antiguos sabios sabían cómo superar la separación entre lo consciente y la vida, en cuanto cultivaban ambos. De este modo, el *sheli* (el cuerpo inmortal) «se derrite hacia fuera» y «se completa el gran *Tao*»*.

30 Si concebimos a *Tao* como método o como camino consciente que ha de unir lo que está separado, ciertamente, nos acercaríamos entonces al contenido psicológico del concepto. De ningún modo se puede entender por la separación entre lo consciente y la vida otra cosa que aquello que más arriba describí como desviación o desarraigo de la consciencia. Sin duda, también en la cuestión de la concientización de lo opuesto, de la «reversión», se trata de una reunificación con las leyes inconscientes de la vida, y la intención de esta reunión es alcanzar la vida consciente. Expresado en términos chinos: el establecimiento del *Tao*.

5. «Esencia» (*sing*) y «consciente» (*hui*) son usados en *Hui Ming Ching* indistintamente. [Texto subrayado por Jung.]

* Véase p. 117.

B. EL MOVIMIENTO CIRCULAR Y EL CENTRO

31 La unión de los opuestos[6] en un nivel superior no es, como puse de relieve, un asunto racional, ni tampoco una cuestión del querer, sino un proceso de desarrollo psíquico que se expresa en *símbolos*. Históricamente siempre fue representado simbólicamente y aún hoy se ilustra a través de formas simbólicas en el desarrollo individual de la personalidad. Este hecho resultó a partir de las siguientes experiencias: las producciones espontáneas de la fantasía, que tratamos arriba, se profundizan y concentran paulatinamente en conformaciones abstractas, que aparentemente representan «principios», verdaderos *arkhai* gnósticos. Allí donde las fantasías son expresadas fundamentalmente mediante pensamientos, aparecen formulaciones intuitivas en vez de las leyes o principios sospechados oscuramente y que en un primer momento gustan ser dramatizados y personificados. (Más abajo volveremos a tratar este punto.) Si las fantasías son dibujadas, entonces surgen símbolos que pertenecen principalmente a los llamados tipos *mándala**. Mándala significa círculo, específicamente círculo mágico. Los mándalas no sólo están extendidos por todo Oriente, también entre nosotros hay abundantes testimonios provenientes del Medioevo. Son cristianos en especial los que se pueden documentar de la temprana Edad Media y que generalmente presentan a Cristo en el centro y a los cuatro evangelistas o sus símbolos en los puntos cardinales. Esta concepción es seguramente muy antigua, debido a que entre los egipcios *Horus* también es representado con sus cuatro hijos[7] y es sabido que *Horus* y sus cuatro hijos tienen una estrecha relación con Cristo y los cuatro evangelistas. Más tarde se encuentra un mándala claro y sumamente interesante en el libro sobre el alma** de Jacob Böhme. Ahí se ve claramente que se trata de un sistema psicocósmico con un aspecto fuertemente cristiano. Lo llama «el ojo filosófico»[8] o el «espejo de la sabiduría», lo que evidentemente se refiere a una *summa* del saber secreto. Generalmente, son formas de flores, cruces o ruedas con una clara tendencia a la cuaternidad, que hacen recordar a la *tetraktys* pitagórica, número fundamental. Estos mándalas también se encuentran como dibu-

6. Al respecto cf. mis exposiciones en *Tipos psicológicos* [OC 6,5].

* Para un tratamiento más detallado del mándala cf. Jung, «Acerca de la empiria del proceso de individuación» [OC 9/1,11], «Sobre el simbolismo del mándala» [OC 9/1,12] y «Mándalas» [OC 9/1,13].

7. Cf. Wallis Budge, *The Gods of the Egyptians*.

** *Viertzig Fragen von der Seelen Vrstand etc.* El mándala está reproducido en «Acerca de la empiria del proceso de individuación» [OC 9/1,11, p. 279].

8. Al respecto cf. la representación china de la luz celestial entre los dos ojos.

jos de arena en las ceremonias religiosas de los indios pueblo[9]. Los mándalas más hermosos se encuentran naturalmente en Oriente, especialmente los del budismo tibetano. Los símbolos de nuestro texto están representados en estos mándalas. También encontré dibujos de mándalas en enfermos mentales, en personas que seguramente no tenían la menor idea de estas conexiones[10].

32 Entre mis pacientes observé algunos casos de mujeres que no dibujaban los mándalas, sino que los danzaban. En India existe el término *mándala nrithya*, es decir, danza del mándala. Las figuras de la danza expresan el mismo sentido que los dibujos. Los pacientes mismos pueden decir muy poco acerca del sentido de los símbolos del mándala. Ellos sólo están fascinados y les parece que de alguna manera son expresivos y producen un efecto en relación con su estado psíquico subjetivo.

33 Nuestro texto promete «revelar el secreto de la Flor de Oro del Gran Uno». La flor de oro es la luz y la luz del cielo es el *Tao*. La flor de oro es un símbolo mándala que ya he encontrado frecuentemente entre mis pacientes. O bien es dibujada vista desde arriba, es decir, como patrón geométrico regular, o bien vista desde dentro, es decir, como flor que sale de una planta. La planta es generalmente una construcción de colores luminosos e ígneos que crece a partir de una oscuridad subyacente y arriba lleva la flor de la luz (un símbolo parecido al árbol navideño). En un dibujo de esta índole está expresado simultáneamente el origen de la flor de oro, pues, según el *Hui Ming Ching*, la «vesícula germinal» no es otra cosa que el «castillo amarillo», el «corazón celestial», la «terraza de la vitalidad», el «terreno del tamaño de una pulgada de la casa grande como un pie», la «sala púrpura de la ciudad de jade», el «desfiladero oscuro», el «lugar del cielo anterior», el «castillo del dragón en el fondo del mar». También es denominada la «frontera de las montañas de nieve», el «paso originario», el «reino de la alegría suprema», la «tierra sin límite» y el «altar en el que se producen la consciencia y la vida». *Hui Ming Ching* dice que «si un mortal no conoce este sitio germinal, no encontrará la unión de la consciencia y la vida en miles de nacimientos ni en diez mil eras cósmicas»[11].

34 El comienzo, en el que todo es todavía uno, y que, por lo tanto, aparece como el fin más alto, yace en el fondo del mar, en la

9. Matthews, *The Mountain Chant: A Navajo Ceremony* y Stevenson, *Ceremonial of Hasjelti Dailjis*.

10. Presenté el mándala de una sonámbula en *Acerca de la psicología y patología de los llamados fenómenos ocultos* [OC 1,1], § 65.

11. Véase l.c., pp. 117 s. [También p. 77: *Tai I Gin Hua Dsung Dschï.*]

oscuridad de lo inconsciente. En la vesícula germinal la consciencia y la vida (o la «esencia» y la «vida» = *hsing* – *ming*) son todavía «una unidad», «mezclada inseparablemente como la simiente de fuego en el horno de refinación». «Dentro de la vesícula germinal está el fuego del soberano». En la vesícula germinal «todos los sabios comenzaron su tarea»[12]. Nótese la analogía del fuego. Conozco una serie de dibujos de mándalas europeos, donde algo así como una simiente de planta rodeada de membranas flota en el agua, en ella penetra desde la profundidad fuego que la hace crecer y así da lugar al origen de una gran flor de oro que surge de la vesícula germinal.

35 Este simbolismo se refiere a un tipo de proceso alquímico de refinación y ennoblecimiento; lo oscuro engendra la luz, del «plomo de la región acuática» surge el oro noble, lo inconsciente se vuelve consciente en la forma de un proceso de vida y crecimiento. (Se encuentra una perfecta analogía de esto en el yoga indio *Kundalini*[13].) De esta forma resulta la unión de la consciencia y la vida.

36 Cuando mis pacientes esbozan estos dibujos, esto no se produce, naturalmente, por sugestión, pues tales dibujos fueron realizados mucho tiempo antes de que conociera su significado o su relación con las prácticas orientales que hasta ese momento yo no conocía en absoluto. Surgieron de modo completamente espontáneo, a partir de dos fuentes distintas. Una fuente es lo inconsciente que produce estas fantasías espontáneamente; la otra es la vida, que vivida con absoluta devoción brinda una intuición de sí mismo, de la esencia individual. Mientras esta última intuición se expresa en el dibujo, la primera obliga a una devoción por la vida. Ciertamente, en total coincidencia con la concepción oriental. El símbolo del mándala no es sólo una expresión, sino que produce un efecto. Repercute en su creador. Encierra un efecto mágico antiquísimo, pues originariamente procede del «círculo protector», del «círculo encantado» cuya magia se ha conservado en innumerables costumbres populares[14]. El dibujo tiene el expreso propósito de extraer un *sulcus primigenius*, un surco mágico alrededor del centro, el *templum* o el *témenos* (recinto sagrado) de la personalidad más íntima, para evitar el «desprendimiento» o para rechazar apotropéicamente la dispersión producida mediante lo exterior. Las prácticas mágicas no son otra cosa que proyecciones del acontecer psíquico que aquí encuentran su retracción hacia la psique como un tipo de encanta-

12. *Ibid.*, pp. 118 s.
13. Cf. Avalon, *The Serpent Power*.
14. Remito a la excelente colección en Knuchel, *Die Umwandlung in Kult, Magie und Rechtsbrauch*.

miento de la propia personalidad, es decir, una retracción de la atención mediada y apoyada por el actuar intuitivo o, mejor dicho, de la participación en un recinto sagrado interior, que es origen y fin, que contiene la unidad de vida y consciencia adquirida en algún momento, luego perdida, y que se ha de recuperar.

37 La unidad de ambas es *Tao*, cuyo símbolo sería la «luz blanca» central (semejante al *Bardo Todol*)[15]. Esta luz habita en la «pulgada cuadrada» o en la «cara», es decir, entre los ojos. Es la manifestación del «punto creador», de una intensidad inextensa pensada en conjunto con el espacio de la «pulgada cuadrada», símbolo de lo extenso. Los dos juntos son *Tao*. Esencia o consciencia (*hsing*) se expresan con el simbolismo de la luz, por eso son intensidad. Por eso la vida (*ming*) coincidiría con la extensión. La primera tiene carácter *yang* y la segunda, carácter *yin*. El mándala mencionado arriba de una niña sonámbula de quince años y medio, que observé hace treinta años, muestra en el centro una «fuente de fuerza de vida» inextensa que en su emanación choca inmediatamente con un principio espacial opuesto, en completa analogía con la idea fundamental china.

38 La «circunvalación» o *circumambulatio* está expresada en nuestro texto a través de la idea de «circulación». La circulación no es un mero movimiento en círculo, sino que, por un lado, tiene el sentido de demarcación del recinto sagrado y, por el otro, de fijación y concentración. La rueda del sol se pone en movimiento, es decir, el sol es activado y comienza a recorrer su órbita. En otras palabras, el *Tao* comienza a actuar y a tomar el mando. El hacer se pone en el lugar del no hacer, es decir, todo lo periférico está subordinado a la orden de lo central, por eso se dice: «Movimiento es otro nombre para dominio». Desde el punto de vista psicológico la circulación sería «dar vueltas en círculo alrededor de sí mismo», en lo cual evidentemente todas las facetas de la propia personalidad sufren las consecuencias. «Los polos de la luz y la oscuridad comienzan un movimiento circular», es decir, surge una alternancia de día y noche. «La claridad paradisíaca se alterna con la noche profunda y espeluznante»*.

39 El movimiento circular tiene además la significación moral de la animación de todas las fuerzas, claras y oscuras, de la naturaleza humana y, por lo tanto, de todos los opuestos psicológicos, sea cual fuere el tipo. Esto no significa otra cosa que autoconocimiento a través de la constante autoincubación (en hindú, *tapas*). Una

15. Evans-Wentz, *Das tibetanische Totenbuch*.
* *Fausto*, Prólogo en el cielo.

concepción primitiva similar de la esencia perfecta es el hombre platónico, redondo por todos lados y en el cual los géneros también están unificados.

40 Uno de los paralelos más hermosos a lo enunciado aquí es la descripción que presentó Edgard Maitland, colaborador de Anna Kingsford, de su vivencia fundamental[16]. Sigo en la medida de lo posible sus propias palabras. Él descubrió que al reflexionar sobre una idea, se volvían visibles en largas series, por así decirlo, ideas emparentadas, aparentemente hasta su propia fuente, que para él es el espíritu divino. A través de la concentración en estas series hizo el intento de penetrar hasta su origen.

> No tenía ni conocimiento ni esperanza alguna, cuando me decidí a llevar a cabo este ensayo. Simplemente experimenté con esta capacidad… cuando estaba sentado en mi escritorio para tomar nota del desarrollo de los acontecimientos y decidí retener mi consciencia exterior y periférica, sin preocuparme cuán lejos iría con mi consciencia interior y central. Por cierto, no sabía si podría regresar a la primera una vez que me hubiese desprendido de ella o si podría acordarme de los sucesos. Finalmente y con un gran esfuerzo lo logré, debido a que la tensión producida por el esfuerzo de retener ambos extremos de la consciencia simultáneamente era muy grande. Al principio sentí como si subiese una larga escalera desde la periferia hacia el centro del sistema que al mismo tiempo era mi propio sistema solar y cósmico. Los tres sistemas eran diferentes y, sin embargo, idénticos… Por último, con un gran esfuerzo… logré concentrar los rayos de mi consciencia en el foco deseado. Y, en ese mismo instante, se presentó ante mí, como si una repentina inflamación hubiese fundido todos los rayos en una unidad, una maravillosa luz blanca inexpresablemente brillante, cuya fuerza era tan poderosa que casi me tira hacia atrás… A pesar de haber sentido que para mí no era necesario seguir investigando esta luz, sin embargo, decidí volver a asegurarme, intentando atravesar el brillo de la luz que casi me cegaba, para ver qué contenía. Con un gran esfuerzo lo logré… Era la dualidad del hijo… lo oculto hecho manifiesto, lo indefinido definido, lo inindividuado individuado, Dios como el Señor que mediante su dualidad demuestra que Dios es tanto substancia como fuerza, amor como voluntad, femenino como masculino, madre como padre.

41 Así estableció que Dios era dos en uno, como el hombre. Al respecto notó algo que nuestro texto también resalta, a saber, «la suspensión de la respiración». Afirma que se habría suspendido

16. Agradezco esta indicación a mi estimada colaboradora en Nueva York, la doctora Beatrice Hinkle. El título reza: *Anna Kingsford, Her Life, Letters, Diary and Work*. Cf. espec. pp. 129 s.

la respiración ordinaria y que habría sido sustituida por un tipo de respiración interna, como si en él hubiese respirado otra persona distinta de su organismo físico. Considera que este ser es la «entelequia» de Aristóteles y que el «Cristo interior» del apóstol Pablo es «la individualidad substancial y espiritual, engendrada dentro de la personalidad física y fenomenológica, representando así el renacimiento del hombre en una etapa transcendental».

42 Esta vivencia[17] genuina contiene todos los símbolos esenciales de nuestro texto. El fenómeno mismo, a saber, la visión de la luz es una vivencia común a muchos místicos, que sin duda es de una enorme significación, pues en todos los tiempos y en todos lados dio muestras de ser lo incondicionado que reúne en sí la suprema fuerza y el sentido más elevado. Hildegarda de Bingen, una personalidad muy significativa, más allá de su mística, se expresa de modo muy similar acerca de su visión central:

> Desde mi infancia veo siempre una luz en mi alma, mas no con los ojos externos, ni tampoco mediante los pensamientos del corazón; tampoco intervienen en esta visión los cinco sentidos externos… La luz que percibo no es de índole local, sino que es mucho más clara que la nube que soporta al sol. No puedo distinguir en ella ni altura, ni ancho, ni longitud… Lo que veo o aprendo en una visión de esta índole queda por mucho tiempo en mi memoria. Veo, escucho y aprendo al mismo tiempo; aprendo lo que sé en el mismo instante… En esta luz no puedo reconocer ninguna forma en absoluto, sin embargo, a veces vislumbro en ella otra luz, que para mí se denomina la luz viviente… Mientras disfruto la contemplación de esta luz, desaparecen de mi memoria toda la tristeza y el dolor...*.

43 Yo mismo conozco unas pocas personas que saben algo de esta vivencia por experiencia propia. Dentro de lo que me resultó posible establecer con respecto a este peculiar fenómeno, parece tratarse de un estado crítico de una consciencia tan abstracta como intensiva, de una consciencia «desprendida» (cf. abajo), la cual, tal como lo insinúa acertadamente Hildegard, eleva al estado de consciencia ámbitos del suceder psíquico que de otro modo están cubiertos de oscuridad. El hecho de que frecuentemente las sensaciones corporales generales desaparezcan en esta situación in-

17. Tales vivencias son genuinas. Sin embargo, su autenticidad no prueba que todas las conclusiones y convicciones que constituyen su contenido sean necesariamente sanas. Incluso en casos de enfermedad mental uno se encuentra con experiencias psíquicas absolutamente válidas. [Nota del autor para la primera edición inglesa, 1931.]

* *Hildegards Brief an Mönch Wibert von Gembloux über ihre Visionen (aus dem Jahre 1171)*, pp. 34 s. (en otra traducción).

dica que su energía específica le es sustraída y que probablemente se aplica para el refuerzo de la claridad de lo consciente. Normalmente el fenómeno es espontáneo, viene y se va por iniciativa propia. Su efecto es sorprendente en la medida en que casi siempre ofrece una solución a las complicaciones psíquicas y así libera a la personalidad interna de las complicaciones emocionales e ideales produciendo una unidad del ser que generalmente se siente como «liberación».

44 La voluntad consciente no puede alcanzar una unidad simbólica de este tipo, debido a que en este caso la consciencia es una de las partes. El opositor es lo inconsciente colectivo que no comprende el lenguaje de lo consciente. Por eso, necesita del símbolo que actúa «mágicamente», que contiene aquella analogía primitiva que le habla a lo inconsciente. Lo inconsciente sólo puede ser alcanzado y expresado a través del símbolo, por lo cual la individuación nunca podrá prescindir del símbolo. El símbolo es, por una parte, la expresión primitiva de lo inconsciente y, por la otra, es la idea que corresponde a la concepción suprema de lo consciente.

45 El mándala más antiguo que conozco es un dibujo de la era paleolítica conocido como «rueda del sol» que fue descubierto recientemente en Rodesia. Se basa también en la cuaternidad. Cosas que remiten tan lejanamente a la historia de la humanidad, afectan naturalmente a las capas más profundas de lo inconsciente y alcanzan ámbitos en los cuales el lenguaje consciente demuestra ser totalmente impotente. Tales cosas no pueden ser concebidas, sino que deben surgir desde la oscura profundidad del olvido para expresar los presentimientos más extremos de la consciencia y la intuición suprema del espíritu y de este modo *fundir la unicidad de la consciencia presente con el pasado primigenio de la vida*.

3. LOS FENÓMENOS DEL CAMINO

A. LA DISOLUCIÓN DE LA CONSCIENCIA

46 El encuentro de la consciencia individual —extremadamente delimitada pero, a cambio, intensivamente clara— con la enorme expansión de lo inconsciente colectivo es un peligro, pues lo inconsciente produce un efecto manifiestamente disolvente sobre la consciencia. Según la presentación de *Hui Ming Ching* este efecto pertenece incluso a los fenómenos propios de la práctica china del yoga. Allí se enuncia: «Cada parte del pensamiento adquiere una figura y se vuelve visible en color y forma. La fuerza del espíritu en su to-

talidad despliega sus huellas»[18]. La ilustración incluida en el libro muestra un sabio concentrado en la contemplación, con la cabeza rodeada de un fuego ardiente del cual surgen cinco figuras humanas que a su vez se abren en veinticinco figuras más pequeñas[19]. Esto sería un proceso esquizofrénico si se tuviese que establecer como estado. Por lo cual se señala: «Las figuras constituidas por el fuego espiritual son solamente colores y formas vacías. La luz de la esencia deja recaer su luminosidad sobre lo originario, lo verdadero».

47 A partir de esto se puede comprender por qué se vuelve a recurrir a la figura guardiana del «círculo protector». Éste ha de evitar el «desprendimiento» y proteger la unidad de la consciencia frente al estallido producido por lo inconsciente. La concepción china intenta al respecto mitigar el efecto disolvente de lo inconsciente recurriendo a la caracterización de las «figuras pensamiento» o «pensamientos parciales» como «colores y formas vacías», debilitándolas en la medida de lo posible. Esta idea recorre todo el budismo (especialmente el *Mahâyâna*) y en la enseñanza a los muertos del *Bardo Todol* (*Libro tibetano de los muertos*) adquiere incluso el carácter de explicación según la cual aun los dioses favorables y desfavorables son ilustraciones que todavía se deben superar. Establecer la verdad o falsedad metafísica de esta idea no atañe por cierto a la competencia del psicólogo. Éste más bien se debe conformar con establecer, allí donde es posible, qué es lo psíquicamente efectivo. No necesita ocuparse de establecer si la figura concerniente es una ilusión transcendental o no. Al respecto decide la creencia y no la ciencia. De todos modos, aquí nos movemos en un ámbito que por mucho tiempo pareció estar fuera del campo de la ciencia y que consecuentemente fue considerado *in toto* como una ilusión. Una suposición de esta índole no se puede justificar en absoluto científicamente, pues la substancialidad de estas cuestiones no es un problema científico, debido a que de todos modos se encontraría más allá de toda capacidad humana de percibir y juzgar y, por lo tanto, más allá de toda posibilidad de demostración. Para el psicólogo no se trata de la substancia de estos complejos, sino sólo de la experiencia psíquica. Sin duda, se trata de contenidos psíquicos experimentables con una autonomía igualmente indudable, pues son sistemas psíquicos fragmentados, que o bien surgen espontáneamente en estados extáticos, que bajo ciertas circunstancias provocan poderosas impresiones y efectos; o bien se establecen en

18. L.c., p. 123.
19. [L.c., p. 107.] A esto pertenecen también las reminiscencias de encarnaciones anteriores que aparecen en la contemplación. [Cuarto estadio de la meditación.]



Meditación, primer estadio:
Recolección de la luz.



Meditación, segundo estadio:
Surgimiento del recién nacido en el espacio de la fuerza.



Meditación, tercer estadio:
Separación del cuerpo espiritual para una existencia independiente.



Meditación, cuarto estadio:
Centro en medio de las condiciones.

trastornos mentales bajo la forma de delirios y alucinaciones destruyendo así la unidad de la personalidad.

48 El psiquiatra está inclinado generalmente a creer en toxinas y cosas similares y a partir de ahí explica la esquizofrenia (escisión mental en la psicosis) sin hacer hincapié en los contenidos psíquicos. Por el contrario, en los trastornos psicogénicos (como la histeria, la neurosis obsesiva, etc.), donde no se puede en absoluto hablar de efectos de las toxinas ni de degeneración celular, se presentan disociaciones espontáneas similares, como, por ejemplo, en los estados de sonambulismo que, por cierto, Freud intenta explicar a partir de la represión inconsciente de la sexualidad. Sin embargo, esta explicación no rige ni remotamente para todos los casos, pues también se pueden desarrollar espontáneamente contenidos a partir de lo inconsciente que la consciencia no puede asimilar. En tales casos, fracasa la hipótesis de la represión. Al respecto, se puede estudiar en la vida cotidiana la autonomía de los afectos que se imponen por voluntad propia contradiciendo nuestra voluntad y nuestros esforzados intentos por reprimirlos y que, invadiendo el yo, lo constriñen a su voluntad. Por eso, no es sorprendente que el hombre primitivo considere que se trata de una posesión o de la pérdida del alma. Nuestra lengua remite todavía a esa idea: «No sé qué diablos le pasa hoy», «parece poseído por el diablo», «está fuera de sí», «actúa como si estuviese poseído». Incluso la práctica legal reconoce una disminución de la responsabilidad de los actos de una persona en estado de emoción. Contenidos psíquicos autónomos nos resultan una experiencia muy habitual. Estos contenidos producen un efecto dispersante en la consciencia.

49 Además de los sentimientos habituales conocidos por todos hay, sin embargo, estados afectivos más sutiles y complejos que no pueden ser denominados sentimientos sin más. Se trata de sistemas psíquicos fragmentados mucho más complejos; estados que, cuanto más complejos son, tienen mayor carácter de personalidad. Se encuentran particularmente en enfermos mentales, en casos de disociación psicogénica de la personalidad (*double personnalité*) y muy habitualmente en los fenómenos mediúmnicos. También los encontramos en fenómenos religiosos. Por eso, muchos de los antiguos dioses se convirtieron de personas en ideas personificadas y finalmente en ideas abstractas. En efecto, los contenidos inconscientes animados aparecen siempre en primer lugar como proyectados hacia afuera y son asimilados paulatinamente en el transcurso del desarrollo mental a través de la proyección espacial de la consciencia y transformados en ideas conscientes, perdiendo así su carácter personal y originariamente autónomo. Tal como sabemos,

algunos de los antiguos dioses se convirtieron por vía de la astrología en meras propiedades (marcial, jovial, saturnino, lógico, lunático, etcétera).

50 Las instrucciones del *Bardo Todol* permiten reconocer especialmente el gran peligro que corre la consciencia al ser desintegrada por estas figuras. Una y otra vez el muerto recibe la advertencia de no tomar estas figuras por la verdad y de no confundir su turbia apariencia con la luz blanca y pura de *Dharmakaya* (cuerpo divino de la verdad), es decir, no proyectar aquella luz de la consciencia en figuras concretizadas y así disolverla en una multiplicidad de sistemas autónomos fragmentados. Si no existiese peligro alguno y si los sistemas fragmentados no fuesen tendencias amenazadoramente autónomas y divergentes, entonces no se necesitarían estas insistentes instrucciones que para la actitud simple del hombre oriental conforme al politeísmo significan casi tanto como la instrucción dirigida al hombre cristiano de no dejarse deslumbrar por la ilusión de un Dios personal, ni hablar de la Trinidad o de los innumerables ángeles y santos.

51 Si las tendencias a la disociación no fuesen propiedades inherentes a la psique humana, entonces los sistemas psíquicos fragmentados nunca se hubiesen disociado, en otras palabras: nunca hubiese habido ni espíritus ni dioses. Por eso, nuestra época es en extremo profana y está sin dioses: a causa de nuestro desconocimiento de la psique inconsciente y del excluyente culto de la consciencia. Nuestra verdadera religión es un monoteísmo de la consciencia, una posesión de la consciencia con una fanática negación de la existencia de sistemas autónomos fragmentarios. Pero, en este punto nos diferenciamos de las doctrinas del yoga budista en que incluso negamos la posibilidad de que los sistemas fragmentarios sean susceptibles de ser experimentados. Allí radica un gran peligro psíquico, pues los sistemas fragmentarios se comportan luego como si fuesen contenidos reprimidos cualesquiera: producen forzosamente actitudes falsas, en tanto lo reprimido aparece nuevamente en la consciencia en una forma inapropiada. Este hecho, que salta a la vista en cada caso de neurosis, rige también para los fenómenos psíquicos colectivos. Nuestra época comete al respecto un error fatal. En efecto, cree poder criticar intelectualmente hechos religiosos. Suele afirmarse, por ejemplo, como lo hace Laplace, que Dios es una hipótesis que puede ser sometida a un tratamiento intelectual, que puede ser afirmada o negada. Así se olvida completamente que la razón por la cual la humanidad cree en el *daimon* no tiene nada que ver con algo exterior, sino que descansa simplemente en la ingenua percepción del poderoso efecto interior de los sistemas frag-

mentarios autónomos. Este efecto no queda abolido por el hecho de que su nombre sea criticado intelectualmente o denominado falso. El efecto está siempre colectivamente presente, los sistemas autónomos actúan permanentemente, debido a que la estructura fundamental de lo inconsciente no es alterada por las vacilaciones de la efímera consciencia.

52 Si se niegan los sistemas fragmentarios imaginando que se los ha de abolir mediante la crítica del nombre, entonces ya no se puede comprender el efecto que a pesar de ello persiste, ni, por lo tanto, se los puede asimilar más a la consciencia. De este modo se convierten en un factor perturbador inexplicable, que finalmente se supone que existe en algún lugar fuera de nosotros. Así se introduce una proyección de los sistemas fragmentados que crea una situación peligrosa externa, al atribuirle en adelante los efectos perturbadores a una voluntad fuera de nosotros que no puede ser encontrada sino en el vecino, *de l'autre côté de la rivière* (del otro lado del río). Esto conduce a la alucinación colectiva, a las causas que producen la guerra, las revoluciones, en una palabra, a psicosis de destrucción masivas.

53 La demencia es una posesión por un contenido inconsciente, que, como tal, no es asimilado a la consciencia. Y debido a que la consciencia niega la existencia de tales contenidos, tampoco los puede asimilar. Expresado en términos religiosos: ya no se siente el temor ante Dios y se cree que todo está librado al criterio humano. Esta *hybris* o estrechez de la consciencia es siempre el camino más corto al hospital psiquiátrico[20].

54 Para el europeo instruido tendría que resultar hasta casi simpático cuando en el *Hui Ming Ching* se dice: «Las figuras formadas por el fuego espiritual son sólo colores y formas vacíos». Esto suena muy europeo y parece adaptarse perfectamente a nuestra razón dado que creemos poder hacer alarde de haber alcanzado ya esa claridad, pues pareciera que hace tiempo dejamos atrás esos dioses fantasmagóricos. Sin embargo, lo que hemos superado son sólo los fantasmas verbales, *no los hechos psíquicos que fueron responsables del surgimiento de los dioses*. Estamos todavía poseídos por nuestros contenidos psíquicos autónomos como si estos fuesen dioses. Hoy son denominados fobias, obsesiones, etc., en síntesis, síntomas neuróticos. Los dioses se convirtieron en enfermedades y Zeus ya no gobierna el Olimpo, sino el *plexus solaris* y produce curiosidades para las consultas médicas o perturba el cerebro de los políticos y periodistas que sin saber desatan epidemias psíquicas.

20. Recomiendo la excelente exposición de este problema presentada por H. G. Wells, *Christina Alberta's Father* y *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken* de Schreber.

55 Así es mejor para el hombre occidental que por lo pronto no sepa demasiado acerca de la secreta penetración del sabio oriental, pues sería un caso donde se encuentra «el medio correcto en manos del hombre erróneo». En vez de buscar otra vez la confirmación del *daimon* como una ilusión, el hombre occidental debería volver a experimentar la realidad de esta ilusión. Debería aprender a reconocer estos poderes psíquicos y a no esperar que su humor, nerviosismos e ideas delirantes le enseñen de la manera más dolorosa que él no es el único señor en su casa. Las tendencias de disociación son personalidades psíquicas efectivas de relativa realidad. Son reales cuando no se las reconoce como reales y son, por lo tanto, proyectadas; son relativamente reales cuando están en relación con la consciencia (expresado en términos religiosos: cuando existe un culto). Son irreales, sin embargo, cuando lo consciente comienza a desprenderse de sus contenidos. Esto último sólo se da cuando la vida fue vivida tan exhaustivamente y con tal devoción que ya no hay otras obligaciones vitales necesarias y, por ende, cuando ya ningún deseo, que no pudiera ser sacrificado inofensivamente, se interponga en el camino de la interior primacía sobre el mundo. Al respecto no aporta nada mentirse a sí mismo. Allí donde uno todavía está atrapado, se está aún poseído. Y cuando uno está poseído, existe alguien aún más fuerte que lo posee a uno: «Te lo aseguro: no saldrás de allí hasta haber pagado el último centavo»*. No es exactamente lo mismo si uno caracteriza algo como una «manía» o como un «dios». Estar al servicio de una manía es reprochable e indigno, por el contrario, servir a un dios es significativamente más razonable debido a la subordinación bajo un ser invisible y espiritual y, al mismo tiempo, más prometedor, en tanto la personificación da origen a la realidad relativa del sistema fragmentario autónomo y a la posibilidad de la asimilación y la irrealización de las fuerzas de vida. Allí donde no se reconoce a dios, surge una egomanía y de ella la enfermedad.

56 La doctrina del yoga presupone el reconocimiento de los dioses como algo evidente, razón por la cual su indicación secreta está destinada sólo a aquel cuya luz consciente está dispuesta a desprenderse de las fuerzas de vida para introducirse en una unidad ulterior indivisa, en «el centro del vacío» donde «habita el dios de la vitalidad y el vacío más extremo», como enuncia nuestro texto**. «Escuchar esto es difícil de alcanzar en miles de eones». Evidentemente el velo de Maya no puede levantarse por una mera resolución de la razón, sino que requiere la más profunda y cuidadosa

* Mt 5, 26.

** *Hui Ming Ging*, pp. 111/112.

preparación que consiste en que todas las deudas con la vida sean correctamente saldadas. Pues mientras haya apego incondicional debido a la *cupiditas*, no se levanta el velo y no se alcanza la altura del consciente libre de contenidos y sin ilusiones, y no hay arte ni engaño que lo pueda crear por arte de magia. Es un ideal que en definitiva sólo se puede realizar en la muerte. Hasta ese momento sólo hay figuras reales o relativamente reales de lo inconsciente.

B. ÁNIMUS Y ÁNIMA

57 Según nuestro texto no sólo los dioses pertenecen a las figuras de lo inconsciente, sino también ánimus y ánima. Wilhelm traduce la palabra *hun* como *ánimus* y efectivamente el concepto *ánimus* se adecua perfectamente a *hun*, cuyo signo escrito está compuesto por el signo de «nubes» y el de *daimon*. Así *hun* significa «demon de las nubes», un alma de hálito superior, perteneciente al principio *yang* y, por lo tanto, masculino. Después de la muerte, *hun* se eleva y se convierte en *shen*, en espíritu «expandido y revelado» o en dios. Ánima, llamada *p'o*, escrito con los signos de «blanco» y de demon, es decir, el «fantasma blanco», el alma corpórea ctónica inferior, perteneciente al principio *yin* y, por lo tanto, femenina. Después de la muerte desciende y se convierte en *gui*, demon generalmente explicado como «lo que retorna» (esto es, a la tierra), el *revenant*, el espectro. El hecho de que tanto ánimus como ánima se separan después de la muerte y van por sus caminos independientemente, demuestra que para la conciencia china son factores psíquicos distinguibles que además tienen un efecto claramente distinto, a pesar de que originariamente constituyen una unidad en «la esencia que es una, verdadera y efectiva»; pero en la «morada de lo creado» son dos. «El ánimus está en el corazón celestial, de día habita en los ojos (es decir, en la consciencia), de noche sueña desde su ubicación en el hígado». Él es aquello «que recibimos del gran vacío, que constituye una única forma con el comienzo originario». El ánima, por el contrario, es «la fuerza de lo pesado y turbio», atrapada en el corazón carnal y corporal. Sus efectos son «placeres y agitaciones de ira», «quien al despertar está sombrío y absorto, está atrapado por el ánima».

58 Muchos años antes de que Wilhelm me diera a conocer este escrito, yo utilicé el concepto *ánima* de un modo completamente análogo a una de las definiciones chinas[21], naturalmente sin ningu-

21. Remito a la exposición presentada en mi escrito *Las relaciones entre el yo y lo inconsciente* [OC 7,2].

na presunción metafísica. Para el psicólogo, el ánima no es un ser transcendental, sino susceptible de ser experimentado por completo, como también lo muestra la definición china: los estados afectivos son experiencias inmediatas. Entonces ¿por qué se habla de ánima y no simplemente de humores? La razón de ello es la siguiente: los afectos tienen un carácter autónomo, por eso la mayoría de los hombres están subordinados a ellos. Sin embargo, los afectos son contenidos delimitables de la consciencia, partes de la personalidad. Como tales tienen carácter de personalidad, por eso pueden ser fácilmente personificados, lo que aún se hace hoy en día, tal como lo mostraron los ejemplos anteriores. La personificación no es un invento superfluo en cuanto el individuo conmovido afectivamente no muestra un carácter indiferente, sino totalmente determinado y que es distinto del habitual. Una investigación minuciosa pone de manifiesto que el carácter afectivo de un hombre tiene rasgos femeninos. De este hecho psicológico surge tanto la doctrina china del alma *p'o* como mi concepción del ánima. La profunda introspección o la experiencia extática revelan la existencia de una figura femenina en lo inconsciente, a lo que responden las denominaciones femeninas ánima, psique y alma. También se puede definir *ánima* como imagen o arquetipo o sedimento de todas las experiencias del hombre con la mujer. Por eso la imagen del ánima está generalmente proyectada en la mujer. Es sabido que los poetas frecuentemente describieron el ánima y la cantaron[22]. La relación que tiene el ánima con el espectro, según la concepción china, resulta interesante para el parapsicólogo por cuanto los *controles* son muy a menudo del sexo opuesto.

59 Aunque tenga que admitir la traducción de Wilhelm de *hun* como *ánimus*, sin embargo, tengo razones de peso para no optar por la expresión *ánimus*, sino *logos*. Pues, si bien la expresión *ánimus* es adecuada en otros casos, no lo es para la mente del hombre, para su claridad de consciencia y racionalidad. Ciertas dificultades que complican la tarea del psicólogo occidental no se le presentan al filósofo chino. La filosofía china, como toda actividad espiritual antigua, es un componente exclusivo del mundo masculino. Sus conceptos nunca fueron considerados psicológicamente, por lo cual nunca se estudió en qué medida correspondían también a la psique femenina. El psicólogo no puede de ninguna manera pasar por alto la existencia de la mujer y su peculiar psicología. Éstas son las razones por las cuales yo traduciría *hun* por *logos* en el caso del hom-

22. *Tipos psicológicos* [OC 6,5].

bre. Wilhelm utiliza *logos* para el concepto chino *hsing* que también se podría traducir como «esencia» o «consciencia creativa». Después de la muerte, *hun* se convierte en *shen*, en el espíritu que filosóficamente se aproxima a *hsing*. Debido a que los conceptos chinos no son en nuestro sentido concepciones lógicas, sino intuitivas, sus significados se pueden inferir sólo de su uso y a partir de la constitución de los signos de escritura o justamente a partir de relaciones tales como la establecida entre *hun* y *shen*. Así *hun* sería la luz de la consciencia y de la racionalidad en el hombre, originariamente procedente del *logos spermatikós* de *hsing* y convertido después de la muerte nuevamente en el *Tao* mediante *shen*. La expresión *logos* podría ser especialmente apropiada en este uso, en cuanto abarca en sí el concepto de un ser universal, así como la claridad de consciencia y la racionalidad del hombre no son algo separado individualmente, sino algo universal; tampoco se trata de algo personal, sino de algo suprapersonal en el sentido más profundo, en la más fuerte contraposición a ánima que es un demon personal y se expresa por lo pronto en el humor más personal (¡por eso animosidad!).

60 Tomando en cuenta estos hechos psicológicos reservé la expresión *ánimus* exclusivamente para la femineidad, porque «la mujer no tiene alma, sino espíritu». La psicología femenina, en efecto, presenta una contraparte del ánima del hombre que primariamente no es de naturaleza afectiva, sino una esencia cuasi intelectual que está caracterizada del modo más apropiado con la palabra «prejuicio». La naturaleza emocional del hombre corresponde al ser consciente de la mujer, no al «espíritu». El espíritu es más bien el «alma» o, mejor, el ánimus de la mujer. Y así como el ánima del hombre consiste, en primer término, en la afinidad afectiva inferior, el ánimus de la mujer consiste en un juicio inferior, o mejor dicho, en la actividad de opinar (para más detalles remito al lector a mi escrito citado anteriormente, aquí sólo puedo mencionar lo general). El ánimus de la mujer está constituido por una multiplicidad de opiniones preconcebidas, por lo cual se puede personificar más por un grupo o conjunto que por una figura (un buen ejemplo parapsicológico es el así llamado grupo «Imperator» de Mrs. Piper[23]). El ánimus en un nivel más bajo es un *logos* inferior, una caricatura del espíritu masculino diferenciado, del mismo modo que

23. Cf. Hyslop, *Science and a Future Life*. [Leonora Piper fue una médium americana, que desarrolló su actividad entre 1890 y 1910 en Estados Unidos e Inglaterra. Fue investigada, entre otros, por William James, la señorita Henry Sidgwick y Hyslop. Un grupo de cinco de sus «espíritus de control» tenía el nombre colectivo de «Imperator».]

el ánima es en un nivel más bajo una caricatura del *eros* femenino. Y así como *hun* corresponde a *hsing*, que Wilhelm traduce como *logos*, así el *eros* de la mujer corresponde a *ming*, que se traduce como destino, *fatum*, fatalidad y Wilhelm interpreta como *eros*. *Eros* es el entrelazamiento, *logos* el conocimiento resplandeciente, la luz que clarifica. *Eros* es afinidad, *logos* es discriminación y separación. Por eso el *logos* inferior se expresa en el ánimus de la mujer como completamente desvinculado, por lo tanto también como un prejuicio inaccesible o como una opinión que irritantemente no tiene nada que ver con la esencia del objeto.

61 Varias veces se me ha reprochado que personifico ánima y ánimus de un modo similar a como lo hace la mitología. Este reproche sólo estaría justificado si se demostrara que concretizo mitológicamente estos conceptos también para el uso psicológico. Tengo que explicar de una vez y para siempre que la personificación no es algo inventado por mí, sino que es inherente a la esencia de los fenómenos correspondientes. Carecería de cientificidad pasar por alto el hecho de que el ánima es un sistema psíquico parcial y, por lo tanto, personal. Ninguno de los que me hicieron este reproche dudaría un instante en decir: «Soñé con el señor X». Sin embargo, considerado más exactamente, soñó sólo con la representación del señor X. El ánima no es otra cosa que una representación de la esencia personal del sistema parcial autónomo en cuestión. No podemos saber qué es transcendental a este sistema parcial, es decir, más allá del límite de lo susceptible de ser experimentado.

62 También definí el ánima como una personificación de lo inconsciente en general y, por lo tanto, lo concebí también como un puente a lo inconsciente, como la *función de relación con lo inconsciente*. Con esto se vincula de modo muy interesante la afirmación de nuestro texto según la cual el consciente (es decir, el consciente personal) provendría del ánima. Debido a que la mentalidad occidental se encuentra completamente en el punto de vista de la consciencia, tiene que definir el ánima tal como lo acabo de hacer. Por el contrario, Oriente, que se encuentra del lado de lo inconsciente, considera la consciencia como un efecto del ánima. Sin duda, la consciencia surge originariamente de lo inconsciente. Solemos atender muy poco a este hecho, por lo cual siempre hacemos intentos de identificar la psique en general con la consciencia o por lo menos de presentar lo inconsciente como un derivado o un efecto de la consciencia (como, por ejemplo, la teoría freudiana de la represión). Pero debido a las razones expuestas anteriormente es justamente esencial que lo inconsciente sea considerado en toda su importancia y que las figuras de lo inconsciente sean comprendidas como magnitudes efectivas.

Quien haya comprendido qué se entiende por *realidad psíquica* no tiene que temer caer en una primitiva demonología. Si a las figuras inconscientes no se les reconoce la dignidad de las magnitudes espontáneamente efectivas, entonces se cae en una creencia unilateral de la consciencia que finalmente conduce a una exaltación. Entonces *tienen* que suceder catástrofes, porque a pesar del grado máximo de consciencia, se pasaron por alto los oscuros poderes psíquicos. No somos nosotros los que los personificamos, sino que desde su origen son de naturaleza personal. Sólo cuando esto se reconoce profundamente, podemos pensar en despersonificarlos, es decir, «subyugar el ánima», como lo expresa nuestro texto.

63 Aquí nuevamente se entabla una enorme diferencia entre el budismo y nuestra actitud espiritual occidental y esto se plantea una vez más de modo muy peligroso bajo la forma de una aparente coincidencia. La doctrina del yoga rechaza todos los contenidos fantásticos. Nosotros hacemos lo mismo. Pero Oriente lo hace sobre un fundamento completamente distinto del nuestro. Ahí predominan concepciones y doctrinas que expresan del modo más rico la fantasía creadora y hay que defenderse del exceso de fantasía. Nosotros, por el contrario, consideramos la fantasía como pobres sueños subjetivos. Las figuras inconscientes no aparecen naturalmente en forma abstracta, despojadas de todo tipo de accesorios, por el contrario, están incluidas y entretejidas en un entramado de fantasías de una variedad inaudita y de una profusión desconcertante. Oriente puede rechazar estas fantasías debido a que ya extrajo hace mucho tiempo su esencia y la incorporó a profundas doctrinas de su sabiduría. Pero nosotros ni siquiera experimentamos esas fantasías, ni mucho menos extrajimos una quintaesencia a partir de ellas. Al respecto todavía tenemos que recuperar una gran porción de las vivencias experimentales y sólo cuando encontremos el contenido del sentido en un aparente sinsentido, podremos distinguir lo que no tiene valor de lo que sí lo tiene. Ya podemos estar seguros desde ahora de que la esencia que extraigamos de nuestras experiencias será distinta de la que nos ofrece hoy Oriente. Oriente tomó conocimiento de las cosas internas con una ignorancia infantil del mundo exterior. Nosotros, por el contrario, exploraremos la psique y sus profundidades, apoyados por un saber histórico y científico tremendamente vasto. Ciertamente, el conocimiento exterior es en este momento el mayor obstáculo para la introspección, pero la necesidad espiritual podrá superar todos los escollos. ¡Ya emprendimos la tarea de construir una psicología, es decir, una ciencia que nos dé las claves para cosas a las cuales Oriente pudo acceder sólo mediante estados psíquicos excepcionales!

4. EL DESPRENDIMIENTO DE LA CONSCIENCIA RESPECTO DEL OBJETO

64 Mediante la comprensión de lo inconsciente nos liberamos de su dominio. En definitiva, es éste el propósito de las indicaciones de nuestro texto. Se le enseña al discípulo cómo tiene que concentrarse en la luz del ámbito más interno y así liberarse de todas las ataduras internas y externas. Su voluntad vital está dirigida a un estado de consciencia carente de contenidos, que, sin embargo, permite que perduren todos los contenidos. El *Hui Ming Ching* dice acerca del desprendimiento:

> Un rayo de luz rodea el mundo del espíritu,
> Uno se olvida del otro, silencioso y puro, muy poderoso y vacío.
> El vacío es atravesado por el rayo del corazón del cielo.
> El agua del mar es lisa y refleja la luna en su superficie.
> Las nubes se desvanecen en el espacio azul.
> Las montañas brillan claramente.
> La consciencia se disuelve en contemplación.
> El disco lunar reposa en su soledad*.

65 Esta caracterización de la perfección describe un estado psíquico que quizá sea mejor considerar como una separación de la consciencia con respecto al mundo y como una retracción de la misma a un punto extramundano, por así decirlo. De este modo, la consciencia está vacía y no vacía. Ya no está *colmada* de las imágenes de las cosas, sino que simplemente las *contiene*. La completitud del mundo, que anteriormente oprimía por su inmediatez, no perdió nada de su riqueza y belleza, pero ya no domina más a la consciencia. Concluyó la pretensión mágica de las cosas, porque se disolvió el entrelazamiento originario de la consciencia con el mundo. Lo inconsciente ya no es proyectado, por eso está anulada la *participation mystique* originaria. Por eso, la consciencia ya no está colmada de intenciones compulsivas, sino que se convierte en contemplación, como lo enuncia el texto chino tan bellamente.

66 ¿Cómo se produjo este efecto? (Desde un principio suponemos que el autor chino ante todo no es un mentiroso; y además que está en su sano sentido y que sobre todo es un hombre extraordinariamente juicioso.) Comprender o explicar esto requiere de ciertos rodeos para nuestro entendimiento. Es algo que no puede ser simulado; nada sería más infantil que querer estetizar un estado psíquico como éste. Se trata en este caso de un efecto que conozco

* P. 124.

muy bien gracias a mi práctica médica; es el efecto terapéutico *par excellence* en el que trabajo con mis discípulos y pacientes, a saber, la disolución de la *participation mystique*. Lévy-Bruhl destacó con genial atino lo que él llamó *participation mystique*, como la característica del tipo espiritual primitivo[24]. Lo que denomina con esta expresión es simplemente el gran residuo indeterminado de *indiferenciación entre sujeto y objeto* que en los primitivos posee todavía dimensiones tales que necesariamente llama la atención al hombre europeo. Mientras no se vuelva consciente la diferencia entre sujeto y objeto, domina una identidad inconsciente. Luego se proyecta lo inconsciente en el objeto y el objeto se introyecta en el sujeto, es decir, se vuelve psicológico. Entonces los animales y las plantas se comportan como hombres, los hombres son, al mismo tiempo, animales y todo está animado por espectros y dioses. El hombre civilizado cree naturalmente que está a una distancia sideral por encima de todas estas cosas. A cambio de eso está, sin embargo, frecuentemente identificado con sus padres para toda la vida; es idéntico a sus afectos y prejuicios; y sin pudor afirma de otros aquello que no quiere ver en sí mismo. Tiene todavía un residuo del estado de inconsciencia originario, es decir, de la indiferenciación de sujeto y objeto. En virtud de este estado de inconsciencia está mágicamente afectado por innumerables hombres, cosas y circunstancias, es decir, está necesariamente influido, está colmado de contenidos molestos casi en el mismo grado que el hombre primitivo y, por eso, necesita en igual medida de la magia apotropeica. Ya no recurre a bolsitas medicinales, ni a amuletos, ni a sacrificios de animales, sino a tranquilizantes, neurosis, ilustración, al culto de la voluntad, etcétera.

67 Pero, si se logra reconocer a lo inconsciente como fuerza que también condiciona junto a la consciencia y se logra vivir de modo tal que las exigencias conscientes e inconscientes (o instintivas) sean tomadas en cuenta según sea posible, entonces el centro de gravitación de la personalidad completa ya no es el yo que es mero centro de la consciencia, sino, por así decirlo, un punto virtual entre lo consciente y lo inconsciente, que se podría denominar el *sí-mismo*. Si se logra esta transposición, entonces se produce exitosamente la supresión de la *participation mystique* y, a partir de ahí, surge una personalidad que sólo sufre en los niveles más bajos, pero que en los niveles superiores está singularmente alejada tanto del acontecer penoso como de aquel lleno de alegrías.

24. *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*.

68 La producción y el nacimiento de esta personalidad superior es lo que se propone nuestro texto cuando habla del «fruto sagrado», del «cuerpo diamantino» o de otro tipo de cuerpo incorruptible. Estas expresiones simbolizan desde el punto de vista psicológico una actitud que está más allá del alcance de los conflictos emocionales y de las conmociones violentas; en otras palabras, una consciencia desligada del mundo. Tengo razones para suponer que ésta es, en realidad, una preparación natural para la muerte que se instaura una vez alcanzada la mitad de la vida. La muerte es psíquicamente tan importante como el nacimiento y, del mismo modo que este último, una parte integrante de la vida. Qué sucede finalmente con la consciencia desligada, no se le ha de preguntar al psicólogo. Al tomar cualquier postura teórica él sobrepasaría desesperadamente los límites de su competencia científica; sólo puede hacer alusión a que las consideraciones de nuestro texto relativas a la atemporalidad de la consciencia disuelta concuerdan con el pensamiento religioso de todos los tiempos y con la abrumadora mayoría de la humanidad y que, por eso, uno que no pensara así estaría fuera del orden humano y, por lo tanto, padecería un equilibrio psíquico perturbado. Por eso, como médico me esfuerzo sobremanera en apoyar con todas las fuerzas la creencia en la inmortalidad, especialmente en el caso de mis pacientes mayores de edad en los que estas cuestiones alcanzan una cercanía amenazadora. La muerte, considerada correctamente desde un punto de vista psicológico, no es ciertamente un final, sino una meta y por eso la vida hacia la muerte comienza en cuanto se pasa la mitad de la vida.

69 La filosofía china del yoga se construye sobre el hecho de la preparación instintiva de la muerte como meta, en analogía con el fin de la primera mitad de la vida, a saber, el engendramiento y la reproducción, los medios para la perpetuación de la vida física, establece como fin de la existencia espiritual la procreación simbólica y el nacimiento de un cuerpo sutil psíquico (*subtle body*) que asegura la continuidad de la consciencia desligada. Es el nacimiento del hombre pneumático, que el hombre europeo conoce desde antaño, pero que intenta alcanzar con símbolos totalmente distintos y procedimientos mágicos, por medio de la fe y el modo de vida cristianos. También en este punto nos encontramos sobre un fundamento totalmente distinto al de Oriente. Por otro lado, nuestro texto suena como si no se encontrara lejos de la moral ascético-cristiana. Nada sería más erróneo que considerar que se trata de lo mismo. Detrás de nuestro texto se encuentra una cultura milenaria que se construyó orgánicamente sobre los instintos primitivos, por lo cual no conoce en absoluto la moral brutal que es

propia de nosotros, germanos bárbaros civilizados recientemente. Por eso, falta el momento de la represión violenta del instinto que sobreexcita histéricamente y envenena nuestra espiritualidad. Quien vive sus instintos también puede separarse de ellos, y ciertamente con la misma naturalidad con la que los vivió. Nada sería más extraño a nuestro texto que una heroica autosuperación, lo que para nosotros, sin embargo, ocurriría infaliblemente si siguiéramos literalmente la indicación china.

70 Nunca debemos olvidar nuestras premisas históricas. Hace recientemente algo más de mil años que desembocamos desde los más crudos comienzos del politeísmo en una religión oriental altamente desarrollada que elevó el espíritu imaginativo del semisalvaje a una altura que no correspondía al nivel de su desarrollo espiritual. Para mantener hasta cierto punto este nivel fue inevitable que la esfera de los instintos fuera subyugada en gran parte. Por esta razón las prácticas religiosas y la moral adquirieron un carácter francamente violento, casi maligno. Lo subyugado, naturalmente, no se desarrolla, sino que continúa vegetando en lo inconsciente en el estado originario de *barbarie*. Si bien deseamos escalar a la altura de una religión filosófica, de hecho no somos capaces de ello. Como mucho podemos crecer en esa dirección. Todavía no se ha cerrado la herida de Amfortas ni el desgarramiento fáustico del hombre germano. Su inconsciente está todavía cargado de contenidos que se tienen que volver conscientes antes de que uno pueda liberarse de ellos. Hace poco recibí una carta de una antigua paciente que describe el cambio necesario en términos simples, pero apropiados: «A partir de lo malo surgieron en mí muchas cosas buenas. El mantenerme tranquila, no reprimir, estar atenta, aceptar la realidad como es —tomar las cosas tal como son y no como yo las deseaba— me dio conocimientos inusuales, además de fuerzas insólitas, de un modo como nunca hubiese podido imaginar. Siempre pensé que si uno acepta las cosas, después de alguna manera las cosas lo superan a uno, pero esto no es para nada así, y sólo al aceptarlas se puede tomar una postura al respecto. <¡Disolución de la *participation mystique*!>. Así jugaré el juego de la vida en cuanto acepto lo que me trae el día y la vida, alternativamente, lo bueno y lo malo, sol y sombra que cambian continuamente y así también acepto mi propio ser con su aspecto positivo y negativo y todo se vuelve más vivo. ¡Qué tonta fui! ¡Cómo pude querer forzar todo según mi parecer!».

71 Solamente sobre la base de una postura así, que no renuncia a ninguno de los valores adquiridos en el desarrollo cristiano, sino que, por el contrario, se admite en su propia naturaleza con amor e indulgencia cristianas hasta en lo más mínimo, será posible un

nivel superior de consciencia y de cultura. Esta postura es, en el verdadero sentido, religiosa y, por lo tanto, terapéutica, pues todas las religiones son terapias para las penas y los trastornos del alma. El desarrollo del intelecto y la voluntad occidental nos ha otorgado la capacidad casi diabólica de remedar aparentemente con éxito esta postura, a pesar de las protestas de lo inconsciente. Pero, siempre es sólo una cuestión de tiempo, hasta que la posición opuesta se impone en algún momento con un contraste aún más agudo. Con el cómodo remedo se crea siempre una situación insegura que puede ser echada por tierra en todo momento por lo inconsciente. Un fundamento seguro solamente surge cuando las premisas instintivas de lo inconsciente experimentan la misma consideración que los puntos de vista de la consciencia. No hay que dejarse engañar acerca del hecho de que esta necesidad se encuentra en la más franca oposición al culto de la consciencia occidental-cristiana y especialmente protestante. A pesar de que lo nuevo siempre parece ser el enemigo de lo viejo, sin embargo, a una voluntad de comprensión más profunda no le resulta difícil descubrir que sin una aplicación muy seria de los valores cristianos adquiridos lo nuevo no puede tener lugar en absoluto.

5. LA CONSUMACIÓN

72 El creciente acercamiento a la mentalidad de Oriente puede significar sólo una expresión del hecho de que comenzamos a tener relación con lo que aún es extraño en nosotros. Sería una necedad negar nuestras propias condiciones históricas previas y nos llevaría sin duda a un nuevo desarraigo. Sólo en cuanto estamos aferrados al propio suelo, podemos asimilar el espíritu de Oriente.

73 *Gu De* dice: «Los hombres mundanos perdieron la raíz y se aferran a la copa», para señalarles a los que no saben dónde están los verdaderos orígenes de las fuerzas secretas. El espíritu de Oriente surgió de la tierra amarilla, nuestro espíritu sólo puede y debe surgir de nuestra tierra. Por eso, abordo estos problemas de un modo que frecuentemente fue acusado de «psicologismo». Si esto significara «psicología», entonces me sentiría halagado, pues mi intención es dejar de lado, sin piedad, la pretensión metafísica de todas las doctrinas secretas, debido a que tales intenciones secretas del poder de las palabras no congenian con el hecho de nuestra profunda ignorancia, que nuestra humildad debiera admitir. Con toda intención quiero traer a la luz de la comprensión psicológica cosas que suenan metafísicas y hacer todo lo posible para evitar que el público

crea en oscuras palabras de poder. Quien es un cristiano convencido ha de *creer*, pues ésa es la obligación contraída. Quien no lo es, no supo valorar el camino de la fe. (Quizá estuvo condenado desde su nacimiento a no poder creer, sino meramente a saber.) Por eso, no ha de creer en ninguna otra cosa. Metafísicamente no hay nada que comprender, pero sí la hay psicológicamente. Por esta razón despojo a las cosas de su aspecto metafísico para transformarlas en objetos de la psicología. De este modo puedo, por lo menos, extraer de ellas algo comprensible y apropiármelo y así conozco las condiciones y procesos psicológicos que antes estaban velados en símbolos y sustraídos a mi comprensión. Pero de este modo obtengo también la posibilidad de andar un camino similar y hacer experiencias similares y si al final aún se esconde algo metafísico inimaginable, entonces tendría la mejor oportunidad de manifestarse.

74 Mi admiración por los grandes filósofos orientales es tan indudable como irreverente es mi postura con respecto a su metafísica[25]. Tengo la sospecha de que son psicólogos simbolistas a quienes no se les podría jugar peor pasada que la de tomarlos al pie de la letra. Si lo que ellos llaman metafísica lo fuese realmente, entonces no tendría sentido querer entenderlos. Pero, si es psicología, entonces los podemos entender y extraeremos un gran provecho de eso, ya que lo así llamado «metafísico» se volverá experimentable. Si supongo que Dios es absoluto y que está más allá de toda experiencia humana, entonces eso me deja frío. Ni yo lo afecto ni él me afecta. Si, por el contrario, sé que Dios es un poderoso impulso de mi alma, entonces me tengo que ocupar de él. Pues se puede volver desagradablemente importante, incluso práctico, lo que suena tremendamente banal, como todo lo que aparece en la esfera de la realidad.

75 El improperio de «psicologismo» afecta sólo a un loco que cree tener su alma en el bolsillo. Por cierto, hay sobrados casos de esto, debido a que el desprecio de las cuestiones psíquicas es un prejuicio típicamente occidental, a pesar de la grandilocuencia sobre el «alma». Cuando aplico el concepto «complejo psíquico autónomo» ya se encuentra instalado en mi público el prejuicio: «Nada más que un complejo psíquico autónomo». ¿De dónde procede la certeza de que el alma «no es nada más que»? Pareciera que no se supiese o que se olvidara permanentemente que todo aquello de lo que somos conscientes es imagen, y que *imagen es alma*. Las mismas personas que afirman que Dios sería despreciado cuando se lo

25. Los filósofos chinos —a diferencia de los dogmáticos occidentales— sólo están agradecidos de una postura de esta índole; pues ellos también son señores sobre sus dioses (R. W.).

concibe como algo movido y motor del alma, justamente cuando es comprendido como «complejo autónomo» pueden ser flagelados por afectos insuperables y estados neuróticos donde su voluntad y toda su sabiduría de vida fracasan lastimosamente. ¿Demostró así el alma su impotencia? ¿Habría que acusar también al Maestro Eckhart de «psicologismo» cuando afirma: «Dios tiene que nacer siempre en el alma»? A mi entender sólo se puede acusar de psicologismo al intelecto que niega la naturaleza genuina del complejo autónomo queriéndolo explicar racionalmente como consecuencia de hechos conocidos, es decir, inapropiadamente. Este juicio es tan arrogante como la afirmación «metafísica» que intenta, más allá de los límites humanos, confiar a una divinidad que no es posible de experimentar el efecto de nuestros estados psíquicos. El psicologismo es simplemente la contrapartida de la intrusión metafísica y es tan infantil como esta última. Sin embargo, me parece ser esencialmente más racional, al concederle al alma la misma validez que al mundo experimentable y al otorgarle a la primera la misma «realidad» que al segundo. Para mí, el alma es un mundo en el que está contenido el yo. Quizá también existan peces que creen contener el mar en sí. Ciertamente, hay que deshacerse de esta ilusión tan habitual en nosotros, si se quiere considerar lo metafísico desde un punto de vista psicológico.

76 Una afirmación metafísica de esta índole es la idea del «cuerpo diamantino», del cuerpo-hálito incorruptible que surge en la flor de oro o en el espacio de la pulgada cuadrada[26]. Este cuerpo es,

26. En efecto, nuestro texto deja, en cierta medida, abierta la cuestión de si al decir «la continuación de la vida» se entiende una continuación después de la muerte o una prolongación del ser físico. Expresiones tales como «elixir de la vida» y otras similares son capciosamente vagas. En agregados posteriores incluso se vuelve claro que las indicaciones referidas al yoga también se entienden en un sentido puramente físico. Esta mezcla de cosas físicas y espirituales, extraña para nosotros, no produce ningún trastorno en el espíritu primitivo, debido a que para él vida y muerte no significan de ninguna manera una oposición absoluta como sí lo es para nosotros. (Junto al material etnológico son especialmente interesantes al respecto las «comunicaciones» de los *rescue circles* con sus representaciones completamente arcaicas.) La misma ambigüedad en relación con el «no-volver-después-de-morir» resulta conocida también en el cristianismo primitivo, donde se basa en presupuestos muy similares, a saber, en la representación de un «cuerpo-hálito» que sería el portador de vida esencial. (La teoría parafisiológica de Geley sería el renacimiento más reciente de esta representación antiquísima.) Debido a que en nuestro texto también hay pasajes que advierten sobre el uso supersticioso, por ejemplo, sobre la superstición de hacer oro, tranquilamente podemos insistir en el sentido espiritual de las instrucciones sin entablar por eso una contradicción con el sentido del texto. En los estados inducidos a través de las instrucciones el cuerpo físico desempeña de todos modos un papel cada vez menos importante, ya que es suplantado por el «cuerpo-hálito» (¡de ahí la importancia de la respiración en las prácticas de yoga en general!). El «cuerpo-hálito» no es algo «espiritual» como en nuestro sentido. Es característico del

como todo lo demás, el símbolo de un hecho psicológico peculiar, que justamente por ser objetivo aparece primero proyectado en formas que están dadas por las experiencias de la vida biológica, a saber, fruto, embrión, niño, cuerpo viviente, etc. Este hecho se podría expresar del modo más sencillo con las siguientes palabras: *yo no vivo, me vive*. La ilusión de la supremacía de la consciencia afirma: yo vivo. Si esta ilusión se desmorona con el reconocimiento de lo inconsciente, entonces lo inconsciente aparece como algo objetivo en el cual está incluido el yo; en forma análoga al sentimiento del hombre primitivo a quien su hijo le garantiza la continuidad de la vida; un sentimiento totalmente típico que hasta incluso puede adquirir formas grotescas como en el caso del viejo negro que, indignado con su hijo desobediente, exclamó: «Ahí está con mi cuerpo y ni siquiera me obedece».

77 Se trata de una modificación en el sentimiento interno, que es similar a la que experimenta un padre cuando nace su hijo, una modificación que también nos resulta conocida por la confesión del apóstol Pablo: «Y vivo, pero no yo, sino que es Cristo quien vive en mí»*. El símbolo «Cristo» es, como «hijo del hombre», una experiencia psíquica análoga a un ser espiritual superior de forma humana que nace invisible en el individuo, un cuerpo pneumático que nos servirá de futura morada, que, como expresa Pablo, uno se puede poner como un vestido («que han vestido a Cristo»)**. Naturalmente, resulta siempre dificultoso expresar en un lenguaje conceptual, intelectual, sentimientos súbitos que, por cierto, son infinitamente importantes para la vida y el bienestar del individuo. En un determinado sentido es el sentimiento del «ser reemplazado», mas sin el añadido del «ser depuesto». Es como si la dirección de las cuestiones de la vida se hubiese trasladado a una central invisible. La metáfora de Nietzsche «libre en la más querida necesidad» no resultaría aquí del todo inapropiada. El lenguaje religioso es rico en expresiones figuradas que ilustran este sentimiento de la dependencia libre, de la tranquilidad y de la sumisión.

hombre occidental el desgajar lo físico y lo espiritual para fines gnoseológicos. Pero en el alma estos opuestos se encuentran uno junto al otro. Esto lo debe reconocer la psicología. «Psíquico» es físico *y* espiritual. Las representaciones de nuestro texto se mueven todas en este mundo intermedio que se nos presenta como oscuro y confuso, porque, por lo pronto, el concepto de una *realidad psíquica* aún no nos resulta conocido, a pesar de que expresa el ámbito propio de la vida. Sin alma el espíritu está tan muerto como la materia, porque ambos son abstracciones, mientras que en la contemplación originaria el espíritu es un cuerpo volátil y la materia no carece de animación.

* Gál 2, 20.

** Gál 3, 27; cf. también Rom 13, 4.

78 En esta curiosa experiencia observo un fenómeno derivado del desprendimiento de la consciencia, en virtud del cual el «yo vivo» subjetivo se convierte en un «vive en mí» objetivo. Este estado se siente como superior al anterior, es más, como un tipo de liberación de coerción y de responsabilidad imposibles que son consecuencias inevitables de la *participation mystique*. Este sentimiento de la liberación satisface completamente a Pablo, es la consciencia del vínculo filial con Dios, consciencia que libera del cautiverio de la sangre. También es un sentimiento de reconciliación con lo que sucede en general, por lo cual en *Hui Ming Ching* la mirada de quien alcanzó la consumación retorna a la belleza de la naturaleza.

79 En el símbolo del Cristo paulino se toca la experiencia religiosa suprema de Occidente y Oriente. Cristo, el héroe cargado de sufrimiento y la flor de oro que florece en la sala púrpura de la ciudad de jade: ¡qué oposición, qué diferencia inconcebible, qué abismo de historia! Un problema que se convierte en obra maestra para un psicólogo futuro.

80 Junto a los grandes problemas religiosos del presente se encuentra uno muy pequeño: éste es el del progreso del espíritu religioso. Cuando de esto se trata, habría que enfatizar la diferencia que se encuentra en el modo de tratamiento de la «joya», es decir, del símbolo central entre Occidente y Oriente. Occidente acentúa la encarnación e incluso la persona y la historicidad de Cristo; Oriente, por el contrario, dice: «Sin surgimiento, sin transcurrir, sin pasado y sin futuro»[27]. Respondiendo a su concepción el cristiano se subordina a la persona divina superior, a la espera de su gracia; el hombre oriental sabe, sin embargo, que la salvación se basa en la tarea que uno hace en sí mismo. A partir del individuo crece todo el *Tao*. La *imitatio Christi* tendrá a largo plazo la desventaja de alabar a un hombre como ejemplo divino que corporizó el sentido supremo y así olvidamos, a causa de la permanente imitación, realizar nuestro sentido supremo propio. No resulta del todo incómodo renunciar al propio sentido. Si Jesús lo hubiese hecho, entonces se habría convertido en un honrado carpintero y no en un rebelde religioso, cuya suerte naturalmente sería hoy similar a la de entonces.

81 La imitación de Cristo se podría entender fácilmente con mayor profundidad, a saber, como la obligación de llevar a cabo la mayor convicción, que siempre es la expresión acabada del temperamento individual, con el mismo coraje y sacrificio con que lo hizo Jesús. Afortunadamente, podemos afirmar que no todos tienen la tarea de

27. *Hui Ming Ging*, p. 124.

ser un maestro de la humanidad o un gran rebelde. Al final, entonces uno sí podría realizarse a su modo. Esta gran honestidad podría quizá volverse un ideal. Debido a que las grandes novedades comienzan siempre en los lugares más improbables, el hecho de que hoy el hombre no se avergüence de su desnudez como sí lo hacía antaño podría significar que comienza a reconocerse tal como es. A eso siguen otras observaciones de cosas que antes eran el más estricto tabú, pues la realidad de la tierra no quedará eternamente velada como las *virgines velandae* de Tertuliano. El autodescubrimiento moral sólo significa un paso más en la misma dirección y de pronto uno se encuentra en la realidad tal cual es y se admite a sí mismo como tal. Si lo hace sin sentido, entonces es un desenfrenado caótico; pero si entiende el sentido de aquello que hace, entonces puede ser un hombre superior que, sin importarle el sufrimiento, realiza el símbolo de Cristo. Frecuentemente se observa que tabúes puramente concretos o ritos mágicos de un estadio religioso previo se convierten en el estadio siguiente en una instancia psíquica o en símbolos puramente espirituales. La ley externa se convierte en el transcurso del desarrollo en una convicción interna. Así justamente al hombre protestante le podría suceder fácilmente que la persona de Jesús, existente exteriormente en el ámbito histórico, se pudiera convertir en el hombre superior dentro de él mismo. Así se habría alcanzado al modo europeo aquel estado psicológico que corresponde al estado del iluminado en la concepción oriental.

82 Todo esto es un estadio en el proceso de desarrollo de una consciencia más alta de la humanidad que se encuentra en el camino de metas desconocidas y que no es una metafísica en el sentido habitual. Por ahora y hasta aquí es sólo «psicología», pero al mismo tiempo es también experimentable, comprensible y —gracias a Dios— real, una realidad con la cual se puede hacer algo, una realidad con horizonte concreto y, por eso, viva. Mi satisfacción con lo que es posible experimentar psíquicamente y mi rechazo de lo metafísico no significan, como comprenderá cualquier entendido, un gesto de escepticismo o agnosticismo dirigidos en contra de la creencia o de la confianza en poderes superiores, sino que enuncian aproximadamente lo mismo que entendió Kant cuando llamó a la cosa en sí un «concepto límite meramente negativo». Se debe evitar cualquier afirmación acerca de lo transcendente, pues siempre es una presunción ridícula del espíritu humano que no es consciente de su limitación. Si por esa razón Dios o *Tao* es denominado un impulso o estado del alma, entonces sólo se enuncia algo sobre lo cognoscible, pero no sobre lo incognoscible, sobre lo cual en definitiva no se puede determinar nada.

6. CONCLUSIÓN

83 El propósito de mi comentario es el intento de tender un puente de comprensión psíquica interna entre Oriente y Occidente. La base de todo entendimiento humano es el hombre y, por eso, tuve que hablar de cosas humanas. Esto ha de excusarme de que haya presentado sólo lo general y no lo específicamente técnico. Las indicaciones técnicas son valiosas para quienes saben qué es una cámara fotográfica o un motor de combustión, pero resultan vacuas para quienes no tienen ninguna noción acerca de tales aparatos. El hombre occidental, a quien me dirijo, se encuentra justamente en esta situación. Por eso, me resultó ante todo importante poner el acento en la concordancia de los estados psíquicos y de la simbología, pues en dichas analogías hay un acceso a los ámbitos interiores del espíritu oriental, un acceso que no exige de nosotros el sacrificio de nuestra peculiaridad y que nos amenace con el desarraigo, pero que tampoco es un telescopio o microscopio intelectual que proporciona una visión que en definitiva no tiene nada que ver con nosotros, porque no nos atañe. Se trata mucho más de la atmósfera común a todos los hombres civilizados, la atmósfera del sufrimiento, de la búsqueda y el anhelo, se trata del tremendo experimento de la naturaleza impuesto a la humanidad de volverse consciente, esto es lo que une a las culturas más distantes bajo una tarea en común.

84 La consciencia occidental no es de ninguna manera la consciencia sin más. Es, antes bien, una magnitud geográfica delimitada e históricamente condicionada, que representa sólo una parte de la humanidad. La ampliación de nuestra consciencia no debe suceder a costa de otros tipos de consciencia, sino que ha de tener lugar a través del desarrollo de aquellos elementos de nuestra psique que son análogos a las propiedades de la psique que nos resulta extraña, del mismo modo que Oriente no puede prescindir de nuestra técnica, ciencia e industria. La invasión europea de Oriente fue un acto de violencia de gran magnitud. Nos ha legado la obligación —*noblesse oblige*— de comprender el espíritu de Oriente. Esto es quizá más necesario de lo que sospechamos actualmente.

II

LAS VISIONES DE ZÓSIMO*

1. LOS TEXTOS

85 Si a continuación me dispongo a realizar algunas consideraciones y comentarios a las visiones de Zósimo de Panópolis, el alquimista y gnóstico más importante del siglo III, entonces tengo que aclarar desde un comienzo que mis disquisiciones no pretenden de ninguna manera tratar en forma acabada este material extraordinariamente complejo. Mis contribuciones psicológicas al esclarecimiento de este caso particular no son sino un intento de contestar por lo menos algunos de los interrogantes planteados por las visiones.

86 La primera visión se encuentra al comienzo del tratado Ζωσίμου τοῦ θείου περὶ ἀρετῆς (Tratado del divino Zósimo sobre el arte)[1]. Zósimo comienza el tratado con una consideración general sobre los procesos naturales y en especial sobre la ἕσις ὑδάτων (constitución de las aguas) y otras operaciones y concluye con las palabras: «En esta unidad de forma de numerosos colores se dibuja el

* Conferencia impartida en las Jornadas Eranos en Ascona en agosto de 1937 y publicada con el título «Einige Bemerkungen zu den Visionen des Zosimos» [Algunas consideraciones acerca de las visiones de Zósimo] en *Eranos-Jahrbuch 1937*, Rhein, Zürich, 1938. Revisada y considerablemente ampliada con el actual título en *Von den Wurzeln des Bewußtseins. Studien über den Archetypus* (Psychologische Abhandlungen IX) [Acerca de las raíces de la consciencia. Estudios sobre el arquetipo. Tratados psicológicos IX], Rascher, Zürich, 1954.

1. ’Αρετή no se ha de traducir aquí ni como «virtud» ni como «capacidad» (en Berthelot, *vertu*), sino como «arte», que corresponde al *ars nostra* de los latinos. La virtud no es en absoluto el tema del tratado.

amontonamiento materializado de todo y de su búsqueda». Prosigue y así comienza el texto[2]:

> III, I, 2. Al decir esto me dormí. Veo un sacrificador (ἱερουργόν)[3] ante mí de pie encima de un altar con forma de pátera (βωμὸς φιαλοειδής). En el sueño el mencionado altar tenía quince escalones de acceso. Allí se mantenía el sacerdote (ἱερουργῶν). Escuché su voz que desde arriba me decía: «He cumplido la acción que consiste en descender estos quince escalones de brillante oscuridad y en subir estos escalones de luz resplandeciente. Y el sacrificador mismo es el que me recompone de nuevo rechazando la densidad del cuerpo, y consagrado por necesidad, me completo como espíritu (πνεῦμα). Oída la voz del que se mantenía en el altar de forma de pátera, le requerí saber quién era. Con voz delgada me respondió diciendo: «Soy Ión[4], el sacerdote de los lugares sagrados inaccesibles y soporto una violencia intolerable[5]. Porque alguien ha venido al amanecer, corriendo, y me ha dominado, dislocándome con un machete, despedazándome de acuerdo con la constitución de mi organismo[6] y despellejándome toda la cabeza con la espada que blandía. Ha entrelazado los huesos con la carne y me ha consumido con el fuego que salía de su mano, hasta que habiéndose transformado mi cuerpo he sabido llegar a ser espíritu. Esta es la violencia intolerable que es mi herencia». Cuando todavía expresaba esto y le solicitaba vivamente que hablara, sus ojos se inyectaron

2. Berthelot, *Collection des anciens alchimistes grecs*, pp. 108 ss., 117 ss. [En el texto alemán hay una evidente errata que ha omitido la θ de la palabra *thésis*, inadvertencia que se ha corregido en la versión inglesa. Dentro de las *Memorias auténticas* de Zósimo, las lecciones X, XI y XII constituyen un tratado con individualidad propia, que es el escrito conocido comúnmente como «Las visiones de Zósimo», del que aquí se ocupa Jung. De acuerdo con la nueva edición del texto griego de M. Mertens sobre la que se basa la traducción al español de F. García Bazán, *La gnosis eterna* III, que es la utilizada, adaptada a la traducción, notas y comentarios del autor suizo, la versión alemana abarca X, 17-123, XI y XII. (*N. de la T.*)]

3. El ἱερουργός es el sacerdote inmolador que lleva a cabo las ceremonias. El ἱερεύς es en mayor medida el ἱεροφάντης, el profeta y el poseedor de los misterios. En el texto no se hace distinción entre ambos.

4. En la tradición sabiana encontramos un Ἴων como Jûnân ben Merqûlius (hijo de Mercurio). Según Eutiquio debe ser el antepasado de los jonios (el-Jûnâniûn). Entre los sabianos era considerado como fundador de su religión. Véase Chwolsohn, *Die Ssabier und der Ssabismus* I, pp. 205 y 796 y II, p. 509. También Hermes era considerado como fundador (I, p. 521).

5. Κόλασις, literalmente «castigo», significa en el contexto presente lo mismo que el «tormento» que tiene que soportar la *prima materia* para ser transformada. Este procedimiento es denominado *mortificatio*. (Cf. *Psicología y alquimia* [OC 12], § 484.) También, más abajo en este mismo volumen, tratado V: *El árbol filosófico*.

6. Berthelot (*Alch. grecs*, III, I, 2, 10, pp. 118/108) traduce como «*me démembrant, suivant les règles de la combinaison*». Se trata de la división en cuatro cuerpos, naturalezas o elementos. Cf. Berthelot, l.c., II, III, 11, pp. 64/68 e Íd., *La Chimie au moyen âge* III, p. 92. También *Visio Arislei*, en *Art. aurif.* I, p. 151 y *Exercitationes in Turbam*, IX, l.c., p. 171.

en sangre y vomitó todas sus carnes. Y lo vi cambiado en hombrecito (ἀνθρωπάριον)[7] mutilado masticarse con sus propios dientes y desplomarse.

III, I, 3. Espantado me desperté y me puse a pensar: «¿No es de este modo como se lleva a cabo la constitución de las aguas?». Y tomé la decisión de convencerme de que había comprendido bien. Me dormí de nuevo. Vi el mismo altar en forma de pátera con agua que hervía en la parte superior y dentro una muchedumbre de gente, incalculable. No había nadie fuera del altar a quien poder preguntarle. Subo para ver el espectáculo en el altar y veo un hombrecito canoso con una navaja en la mano[8], que me dice: «¿Qué miras?». Le respondo que observaba sorprendido la ebullición del agua y a los hombres que se quemaban en conjunto permaneciendo con vida. Y contestó diciéndome: «El espectáculo que ves es la entrada, la salida y la transformación». Le pregunté de nuevo: «¿Qué transformación?». Me respondió con estas palabras: «Es el lugar en donde se lleva a cabo el ejercicio (ἀσκήσεως) que es la maceración, porque los hombres que quieren alcanzar el arte[9] entran aquí y llegan a ser espíritus después de haber escapado de su cuerpo». Le dije, entonces: «¿Y tú eres un espíritu?». Me respondió: «Al mismo tiempo espíritu y guardián de los espíritus». Mientras que conversábamos así, como la ebullición proseguía y la multitud gritaba, vi a un hombre de cobre que tenía en la mano una tableta de plomo. Éste gritó mirando la tableta: «Ordeno a los que están en los castigos detenerse y que cada uno tome una tableta de plomo y escriba con una mano, con los ojos levantados y la boca abierta hasta que su lengua se engruece»[10]. El acto siguió a la palabra y el patrón me dijo: «Has observado, has estirado el cuello hacia arriba y has visto lo realizado». Le dije que lo había visto. Desde arriba me declaró: «El que has visto como hombre de cobre y que vomitaba sus propias carnes, éste es al mismo tiempo el que sacrifica y el que es sacrificado, a él se ha dado la autoridad sobre esta agua y sobre los que sufren un castigo». Y después

7. Aquí me vi obligado a optar por una traducción bastante libre. El texto dice: εἶδον αὐτὸν ὡς τοὐναντίον ἀνθρωπάριον κολοβόν (pp. 108/118). Si no me equivoco, aparecen aquí por primera vez en la literatura alquímica la representación y el concepto de un *homunculus*.

8. Aquí leo ξυρουργός —barbero/(hombre) con una navaja— en vez de ξηρουργός, que no tiene sentido en el texto. Cf. también III, V, 1, pp. 115/125, donde ξυρουργός aparece realmente como ἀνθρωπάριον. ¿O es quizás —a modo de adjetivo— ξυρουργὸν ἀνθρωπάριον? El homúnculo es gris porque, tal como se manifiesta más tarde, es el plomo.

9. Puede ser «el arte» o «la perfección moral».

10. Se podría referir a una abertura de la boca especialmente convulsiva que esté vinculada a una fuerte contracción de la faringe. Esta contracción tiene el significado de un movimiento de estrangulamiento que debe representar el acto de vomitar contenidos del interior. Los últimos deben ser escritos en las tablas. Son inspiraciones venidas de arriba que en cierta medida son recibidas por los ojos alzados hacia arriba. Supuestamente se trata aquí de un proceder que se puede comparar con la imaginación activa moderna.

de haber tenido estos sueños fantásticos, me desperté nuevamente y me pregunté: «¿Cuál es la causa de esta visión? ¿No es, pues, esto el agua blanca la que asimismo es amarilla, la que está en ebullición, la divina?». Descubrí que había comprendido con mayor claridad, y declaré: «Es bueno hablar y bueno escuchar, dar y recibir, ser pobre y ser rico. ¿Y de qué modo la naturaleza enseña a dar y recibir? El hombre de cobre da y la piedra líquida recibe. El mineral da y la planta recibe. Los astros dan y las flores reciben. El cielo da y la tierra recibe. Los truenos dan una parte del fuego que gira. Todo se enlaza y todo se desata. Todo se compone y todo se descompone. Todo se mezcla y todo se separa de la mezcla. Todo florece y todo se desflora en el altar de forma de pátera. Porque todo se hace según un método, según un peso y según una acción de pesar cuatro elementos[11]. Sin método la combinación y la descomposición de todas las cosas y la conexión del conjunto no se producen. El método es natural (φυσική), dando y quitando el soplo y conservando sus reglas, acrecentándolas y llevándolas a su fin. Y todas las cosas poniéndose de acuerdo por la separación y la unión; si el método es respetado, en una palabra, transmutan la naturaleza. Porque la naturaleza dada vuelta gira sobre sí. Esta es la naturaleza del arte del universo y su conexión». Y para no escribir largamente, queridísimo, construye un templo hecho de una sola piedra semejante al albayalde o al alabastro, de mármol de Proconeso[12], careciendo su construcción de comienzo y fin, y que tenga en su interior una fuente de agua purísima y una luz solar resplandeciente. Considera cuidadosamente en dónde está la entrada del templo y esgrimiendo una espada busca así la entrada. Porque hay un acceso estrecho, el lugar en el que está la apertura del pasaje, y una serpiente está cerca de la entrada guardando el templo. Cuando la hayas vencido, primero, sacrifícala, y una vez que le hayas sacado la piel y dueño de sus carnes y huesos, sepáralos miembro por miembro. Cuando hayas reunido uno por uno los miembros[13] con los huesos hazte una plataforma cerca de la entrada del templo, súbete, ingresa y ahí encontrarás lo valioso que buscabas. Porque el sacerdote, el hombre de cobre, que ves sentado en la fuente y semejando tal, a éste no lo ves más hombre de cobre, porque ha cambiado su color natural y ha llegado a ser hombre de plata. Después de poco tiempo, si lo quieres, tendrás un hombre de oro. Este preámbulo es una entrada en materia para develarte las flores de los discursos que siguen después[14]. Es asimismo tentativas de búsqueda de las artes, de la sabiduría y de la prudencia (φρονήσεως), y enseñanzas del intelecto, métodos eficaces y revelaciones de palabras ocultas que llegan a ser manifiestas.

11. Οὐγγιασμῷ / Οὐγκασμῷ.
12. Proconeso era la famosa cantera de mármol de Grecia, hoy llamada Mármora.
13. El texto dice aquí μέλος.
14. παρακάτω = justo abajo, ¿quizás se pueda traducir como «que se encuentra establecido abajo»?

III, v, 1. En una oportunidad cuando apenas había pensado en el deseo de subir los siete escalones y contemplar los siete castigos, de improviso, y en uno solo de los días (prescritos), realicé el camino completo del ascenso. Habiéndolo recorrido completo, a continuación, en varias oportunidades volví hacia el camino y retornado a subir, perdí totalmente la dirección. Profundamente inquieto, porque no sabía por dónde volver, y desalentado, me dormí. Y veo en mi sueño un hombrecito con una navaja, vestido con una túnica roja y un atuendo real, fuera de los castigos. Me dijo: «¿Qué hace, hombre?». Le respondí: «Me encuentro aquí, pues habiéndome separado del camino, estoy en disposición de extraviarme». Me dijo: «Sígueme». De este modo salí y lo seguí. Llegado a la proximidad de los castigos, mientras que examinaba a mi guía, el mencionado hombrecito con una navaja se precipitó en el castigo y todo su cuerpo fue consumido por el fuego.

III, v, 2. Al ver esto me sobrecogí de asombro y me puse a temblar de terror. Me desperté preguntándome: «¿Qué significado encierra este espectáculo?», y de nuevo me aclaré el asunto interpretando asimismo que este hombre con navaja es el hombre de cobre que se encuentra revestido de un atuendo rojo, y dije: «He comprendido bien, éste es el hombre de cobre; y es necesario en primer lugar arrojarlo en los castigos».

III, v, 3. Nuevamente mi alma deseó subir del mismo modo el tercer escalón y otra vez emprendo el camino solo. Una vez que llegué a la vecindad de los castigos, nuevamente me extravié, sin conocer el camino, permaneciendo inmóvil, con desesperación. Y de nuevo, del mismo modo, veo un anciano canoso, totalmente blanco, y hasta tal punto que mis ojos fueron cegados por su blancura. Su nombre era Agathodemon. Dado vuelta, este personaje canoso me observa por un largo rato. Pero mi deseo era que me mostrara correcto. Él, no obstante, en lugar de girar en mi dirección, completó su camino con apresuramiento y asimismo a través, de acá para allá. Alcancé con premura el altar y cuando llegué al punto superior, mientras observaba al anciano canoso, se arrojó en el castigo. ¡Oh, demiurgos de las naturalezas celestes!, de inmediato, enteramente, fue abrasado por el fuego por la acción de la llama, un espectáculo, hermanos, cuyo relato ya hace temblar, ya que en razón de la gran violencia del castigo, sus ojos se llenaron de flujos de sangre. Lo interrogué preguntándole: «¿Por qué yace ahí?». Abriendo apenas la boca, me dijo: «Yo soy el hombre de plomo y soporto una violencia intolerable». Y sucede de este modo que bajo el efecto de un enorme pavor me desperté buscando también en mí mismo la causa del hecho. De nuevo obedecí a mi interpretación diciéndome: «He comprendido correctamente, porque así es necesario proyectar el plomo». Verdaderamente, la visión se refiere a la composición de los líquidos.

III, v^bis. Y de nuevo conocí eminentemente el divino y sagrado altar con forma de pátera y vi un hombre de porte augusto, vestido de blanco hasta los pies, que celebraba estos espantosos misterios y dije: «¿Quién es ése?». Y me contestó: «Ése es el sacerdote de los lugares sagrados inaccesibles. Quiere ensangrentar los cuerpos, dar ojos a quien carece de ellos y resucitar a lo que está muerto». Y de esta manera de nuevo caí en el sueño por poco tiempo y lo mismo, después de mi ascenso por el cuarto escalón vi del lado del Levante a (alguien) que se aproximaba apretando con la mano un machete y había otro detrás de él que conducía a alguien con los brazos atados detrás de la espalda, vestido de blanco y de aspecto agraciado y cuyo nombre era «culminación del cinabrio»[15]. Y como llegaba a estar próximo de los castigos, el que tenía el machete dijo[16]: «Córtale la cabeza alrededor. Ofrece sus carnes en sacrificio una a una y sus carnes una a una para que sus carnes primero sean cocidas por el aparato (ὀργανικῶς)[17] y posteriormente pasen por el castigo». De este modo, de nuevo despierto, dije: «He comprendido correctamente. Los que se ocupan de estas cosas, son los líquidos del arte metálica». Y nuevamente el que tenía el machete dice: «Tú has recorrido el descenso de siete escalones». Y el otro dice: «Cuando se proyectan los plomos entre todos los líquidos es cuando el arte se ha completado».

III, VI, 1. Vi el mismo altar en forma de pátera y un espíritu de fuego de pie sobre el altar y vigilaba el fuego para la ebullición, el hervor y la cocción de los hombres que se alzaban desde él. Y pregunté sobre la gente que estaba allí. Y me decía: «Observo sor-

15. El texto reza: Καὶ ἄλλος ὀπίσω αὐτοῦ φέρων περιηκονισμένον τινὰ λευκοφόρον καὶ ὡραῖον τὴν ὄψιν, οὗ τὸ ὄνομα... ἐκαλεῖτο μεσουράνισμα ἡλίου (*Alch. grecs*, III, v^bis, pp. 118/126. [El texto crítico de M. Mertens sigue al cód. L que escribe: μεσουράνισμα κινναβάρεως = «culminación del cinabrio»]). Berthelot traduce: «Un autre, derrière lui, portait un objet circulaire, d'une blancheur éclatante, et très beau à voir, appelé Méridien du Cinnabre» (Otro, detrás de él, transportaba un objeto circular, de blancura resplandeciente, muy hermoso, llamado Meridiano de Cinabrio.) No es evidente por qué se debería traducir ἥλιος en relación con μεσουράνισμα (posición del mediodía) por una analogía alquímica. Περιηκονισμοένον τινά se debe referir a una persona y no a un objeto. Como paralelo hay que mencionar el que me hizo notar la doctora von Franz: Apuleyo, *Metamorfosis*, libro XI (p. 240). Acerca de la *olympiaca stola* con la que es vestido el *mýsta* (iniciado) dice: «Me caía un manto hasta los talones, en cuyos costados se podían ver por doquier animales de distintos colores; por un lado dragones indios, por el otro grifos hiperbóreos... En el caso del iniciado este manto se llama la estola olímpica», etc. «Yo estaba adornado con una corona de hojas de palmera que estaba dispuesta de tal manera que alrededor de mi cabeza enseguida irradiaban rayos. Decorado como la imagen del sol estaba allí igual que una estatua... En el momento de la más oscura medianoche vi brillar el sol en su más fuerte resplandor», etc. Así era mostrado el *mysta* al pueblo. El sol que era él ahora, lo había visto antes en la noche, después de su muerte figurada. Para más datos al respecto, véase abajo.

16. Aquí debe de haber en el texto una laguna.

17. Esto significa «de acuerdo al método». [Es decir, cocidas las carnes en un aparato no identificado, posiblemente el *kerotakis*.]

prendido la ebullición y el hervor del agua y a los hombres que se quemaban en conjunto permaneciendo con vida». Y me contestó diciéndome: «La ebullición que ves es el lugar en donde se lleva a cabo el ejercicio que es llamado la maceración, porque los hombres que quieren alcanzar el arte entran aquí y llegan a ser espíritus después de haber escapado de su cuerpo»[18].

87 En III, I, 5 se encuentra, por así decir fuera de serie (lo que corresponde al estado desordenado de los textos de Zósimo), un resumen evidentemente auténtico, o sea una ampliación y al mismo tiempo interpretación simbólica de la serie de visiones. El texto reza:

> Y para no escribir largamente, queridísimo, construye un templo hecho de una sola piedra semejante al albayalde o al alabastro, de mármol de Proconeso, careciendo su construcción (οἰκοδομή) de comienzo y fin, y que tenga en su interior una fuente de agua purísima y una luz solar resplandeciente. Considera cuidadosamente en dónde está la entrada del templo y, esgrimiendo una espada, busca así la entrada. Porque hay un acceso estrecho, el lugar en el que está la apertura del pasaje, y una serpiente está cerca de la entrada guardando el templo. Cuando la hayas vencido, primero, sacrifícala (θῦσον), y una vez que le hayas sacado la piel y dueño de sus carnes y huesos sepáralos miembro (διέλῃς μέλη)[19] por miembro. Cuando hayas reunido uno por uno los miembros con los huesos hazte una plataforma cerca de la entrada del templo, súbete, ingresa y ahí encontrarás lo valioso que buscabas[20]. Porque el sacerdote, el hombre de cobre (χαλκάνθρωπος), que ves sentado en la fuente y semejando tal (συνάγοντα), a éste no lo ves más hombre de cobre, porque ha cambiado su color natural y ha llegado a ser hombre de plata (ἀργυράνθρωπος). Después de poco tiempo, si lo quieres, tendrás un hombre de oro (χρυσάνθρωπον).

2. EL COMENTARIO

A. GENERALIDADES ACERCA DE LA INTERPRETACIÓN

88 Aunque aparentemente aquí se habla de una serie o incluso de una secuencia de visiones, sin embargo, las frecuentes repeticiones y las sorprendentes semejanzas indicarían que se trata fundamentalmente de *una* visión, la cual, al contener el motivo de la secuencia, es ciertamente sólo una variación en las reiteradas narraciones. No

18. Ἄσκησις significa aquí, probablemente, método o procedimiento.
19. Sigo aquí la lectura de Lc (Cod. Par. Gr. 2252).
20. La frase *res quaesita* o *quaerenda* es entre los latinos una expresión fija.

existe, por lo menos psicológicamente, ninguna razón para suponer que es una invención alegórica. Diversos rasgos parecen más bien señalar que Zósimo consideraba la visión como una *vivencia* (*Erlebnis*) significativa de la cual quiere dar testimonio. A pesar de que en la literatura alquímica ya hay una serie de alegorías que, sin duda, son meras fábulas moralizantes y no se basan en vivencias inmediatas[21], sin embargo, la visión de Zósimo podría ser una vivencia real. Esto surge, según me parece, a partir de la manera en que Zósimo interpreta el sueño en relación con su propia preocupación: «¿No se trata, por cierto, de la composición de los líquidos?». Esta interpretación parece dejar fuera de consideración —por lo menos para nosotros— las imágenes más impresionantes y de este modo reduce a un denominador demasiado simple un estado de cosas mucho más abarcador e importante. Si la visión fuese una alegoría, entonces las imágenes que surgen con mayor frecuencia también tendrían gran importancia. Sin embargo, es típico de las interpretaciones de los sueños subjetivas darse por satisfechas con una indicación superficial de las relaciones y dejar lo esencial fuera de consideración. Para poder decidir sobre esta cuestión hay que considerar de todos modos que mediante diversas declaraciones de los alquimistas se da testimonio de las visiones y los sueños que pueden ocurrir durante el *opus*[22]. Me inclino a suponer que la visión o las visiones de Zósimo son vivencias del tipo de las que tienen lugar durante la operación y que revelan la naturaleza de los procesos psíquicos fundamentales que acompañan a ésta[23]. En estas visiones se manifiestan aquellos contenidos que se proyectan, en forma inconsciente para los alquimistas, en los pro-

21. *Visio Arislei*, pp. 146 ss. Y las visiones en el *Libro de Crates* (Berthelot, *Chimie au moyen âge* III, pp. 44 ss.).

22. Algunos de estos informes se encuentran compilados en *Psicología y alquimia* [OC 12], § 347 ss.

23. El *opus* alquimista dura un lapso indeterminadamente largo. Durante este lapso el practicante tiene que ocuparse «religiosamente» del proceso de transformación. El proceso es tanto subjetivo como objetivo, por lo cual es comprensible que la vida onírica también esté incluida en el proceso. G. Battista ha presentado el *opus* incluso bajo la forma de sueños (alegóricos) (*Della tramutazione metallica sogni tre*, 1599): «El agua filosófica se te manifestará a veces en el sueño», así reza la parábola de Sendivogio (*Bibliotheca chemica curiosa* II, p. 475 b). No es de suponer que aquí pueda subyacer algún conocimiento de las visiones de Zósimo, sin embargo, sí una posible relación con la *Visio Arislei.* A eso apunta el siguiente pasaje (l.c.): «Vi en sueños a Saturno que obligaba a aceptar a nuestro Mercurius el fruto único del árbol del Sol». Cf. al respecto el final de *Visio Arislei*: «Te vimos en sueños como maestro. Pedimos que nos concedas apoyo a través de tu discípulo Horfolto que es el productor de alimento» (Ruska, *Turba philosophorum*, pp. 327 s.). Al comienzo de la *Visio* se trata, sin embargo, de presentar cómo se podrían recolectar los frutos «de aquel árbol inmortal».

cesos químicos y que luego son aprehendidos en ellos como si fuesen propiedades de la materia. Hasta qué punto este proceso de proyección está sustentado por la disposición de la consciencia lo manifiesta la interpretación que el propio Zósimo le da a su sueño y que nos parece algo precipitada.

89 Si esta interpretación nos parece por lo pronto poco esclarecedora e incluso artificiosa y arbitraria, sin embargo, no debemos olvidar por otra parte que aunque la representación de las «aguas» tenga para nosotros un alcance desconocido, para Zósimo y para el alquimista en general podría tener una importancia insospechada. También sería posible que la alusión al «agua» ponga al descubierto para el alquimista un contexto al que pertenecen las representaciones de desgarramiento, matanza, tortura y transformación. Efectivamente, la alquimia se ocupa, empezando por los tratados de Demócrito y Comario que se atribuyen al siglo I hasta entrado el siglo XVIII, del agua maravillosa, del *aqua divina* o *permanens* que es extraída por el tormento del fuego del *lapis*, es decir, de la *prima materia*. El agua es aquel *humidum radicale* que representa el *anima media natura* o el *anima mundi* cautiva en la materia[24], un alma de piedra o de metal, un *anima aquina*, como también suele ser denominada. Este *anima* es liberada del «huevo» no sólo mediante la «cocción», sino también a través de la espada o producida a través de la *separatio*, esto es, la disolución en las cuatro *radices*, es decir, elementos[25]. La *separatio*, por su parte, es presentada no pocas veces como desmembramiento del cuerpo humano[26]. También se dice del *aqua permanens* que disuelve los cuerpos en los (cuatro) elementos. El agua divina tiene, en general, poder de transformación. Mediante la ablución milagrosa transforma la *nigredo* en *albedo*; vivifica lo muerto, hace resucitar a los muertos[27] y por eso tiene la *virtus* del agua bautismal en el rito eclesiástico[28]. Así como

24. En nuestro texto el Agathodemon mismo es incluso el que se somete a la transformación.

25. División en los cuatro elementos, siguiendo la *mortificatio*, en *Exercitationes in Turbam*, IX (*Art. aurif.* I, p. 170). Acerca de la división del huevo en cuatro partes cf. el Libro de El-Habîb, en Berthelot, *Chimie au moyen âge* III, p. 92. La división cuadripartita fue caracterizada como «... la filosofía en cuatro partes» (Berthelot, *Alch. grecs*, III, XLIV, 5, pp. 219, 212).

26. Por ejemplo, en Salomon Trismossin, *Splendor solis* (*Aureum vellus*, figura p. 27); Íd., reimpresión del manuscrito, Londres, tabla X; además, en Lacinius, *Pretiosa margarita novella* (1546) —*mansiones*— VIII hasta X.

27. «El agua es la que mata y vivifica» (*Rosarium philosophorum*, en *Art. aurif.* II, p. 214).

28. Así como el bautismo, según el testimonio evangélico, es una costumbre precristiana, así también el agua divina es de origen pagano y precristiano. El texto corres-

en la *fontis Benedictio* el agua es dividida en cuatro por la mano del sacerdote en forma de cruz[29], del mismo modo sucumbe también la *serpens mercurialis*, que representa el *aqua permanens*, al despedazamiento que por otra parte es un paralelo de la partición del cadáver[30].

90 No quiero extenderme más en este entramado de conexiones significativas interrelacionadas de las que abunda tanto la alquimia. Lo dicho alcanzará para mostrar que la representación del «agua» y de las operaciones vinculadas a ella puede suscitar en la cabeza del alquimista asociaciones sin más, en las cuales aparecen casi todos los motivos de las visiones. Considerado desde el punto de vista de la psicología de la consciencia de Zósimo, su interpretación se presenta menos artificiosa y arbitraria. Un dicho latino dice: «El perro sueña con pan, el pescador con peces». Del mismo modo, el alquimista sueña en la lengua que le es propia. Esto nos obliga a tener un gran cuidado, más que nada cuando dicha lengua es sumamente oscura. Para comprenderla completamente habría que conocer los secretos psicológicos de la alquimia. Pues, como dicen los antiguos maestros, sólo aquel que conoce el secreto de la piedra comprende «de qué hablan»[31]. Se ha considerado en los últimos tiempos que este secreto sería un mero sinsentido y se ha renunciado a una investigación más detallada. Sin embargo, tal ligereza no le convendría al psicólogo, pues un «sinsentido» que atrapó a los espíritus por casi dos mil años —y no se trata de espíritus menores (me refiero, por ejemplo, a Goethe y Newton)[32]— debe contener algo que al psicólogo le resultará de alguna utilidad conocer. A eso

pondiente del *Praefatio* en la *Benedictio fontis* —liturgia del sábado de gloria— reza: «Que permita a esta agua preparada para el renacimiento de los hombres ser fecunda con la adición oculta de su poder divino y de este modo concebida en santidad deje surgir desde el seno inmaculado de divina fuente en criatura renovada, una descendencia celestial. Y que con ello dé a luz por la gracia como madre a todos los que son diferentes por género o edad, como en una sola infancia» (*Missale Romanum*, Schott).

29. «El sacerdote divide con su mano de este modo el agua» (l. c.).

30. Aquí las expresiones técnicas son *divisio* y *separatio*. Cf. *Psicología y alquimia* [OC 12], § 334, 475 y 530.

31. «Aquella <ciencia> es clara para quienes tienen entendimiento... a quienes saben acerca de ella les parece fácil» (*Beati Thomae Aurea hora*, reproducido en *Harmoniae imperscrutabilis* etc., p. 177). Además, en *Aurora consurgens*, ed. de M.-L. von Franz, pp. 136-137: «Para que no entendieran sus palabras, sino los que se consideran dignos de una enseñanza tan significativa». Maier, *Symbola aureae mensae*, p. 146: «Sólo quien sabe construir la piedra de los filósofos comprende sus palabras sobre la piedra» (*Hortulanus super Epistolam Hermetis*, en *Ros. phil.*, *Art. aurif.* II, p. 270).

32. Recientemente R. D. Gray ha estudiado la influencia de la alquimia en Goethe (*Goethe the Alchemist. A Study of Alchemical Symbolism in Goethe's Literary and Scientific Works*).

se añade que el simbolismo alquímico se vincula estrechamente con la estructura de lo inconsciente, tal como lo he expuesto en mi libro *Psicología y alquimia*. Tales casos no son de ninguna manera curiosidades esporádicas, y quien pretenda comprender el simbolismo de los sueños no puede ignorar el hecho de que los sueños de los hombres modernos contienen las imágenes y metáforas que encontramos en los tratados eruditos de la Edad Media[33]. Debido a que comprender la compensación biológica que se produce en los sueños tiene en general cierta importancia tanto para la terapia de la neurosis como para el desarrollo de la consciencia, el conocimiento de estos hechos tiene un interés práctico que no se debe subestimar.

B. EL ACTO DEL SACRIFICIO

91 La imagen esencial de nuestra visión del sueño es un tipo de acto de sacrificio tomado con el fin de la transformación alquímica. Es característico de este rito de sacrificio el hecho de que el sacerdote es al mismo tiempo el que sacrifica y lo sacrificado. Esta idea significativa del autosacrificado había llegado a Zósimo, como sabemos, bajo la forma de la doctrina de los «hebreos» —es decir, los cristianos—[34]. Cristo era un dios que se había sacrificado a sí mismo. Una parte esencial del acto del sacrificio es el *despedazamiento*. Este motivo le tenía que resultar muy conocido a Zósimo de la tradición de los misterios de Dioniso. En ella el dios también es la víctima que despedazada por los titanes es arrojada a la olla[35] y cuyo corazón es salvado en el último instante por Hera. Nuestro texto muestra que el altar en forma de pátera es una olla en la que muchos hombres son cocinados y quemados. A la orgía dionisiaca pertenece, tal como sabemos por la saga y por un fragmento de Eurípides [36], tan-

33. Se me ha objetado en reiteradas ocasiones que estos símbolos no se encuentran en los sueños. Obviamente estos símbolos no aparecen en todos o cualquier sueño, sino sólo en ciertos sueños. Entre sueños y sueños hay una enorme diferencia, tan grande como entre diferentes individuos. Para producir tales sueños se requiere ya una determinada constelación. Se trata de sueños «arquetípicos», es decir, sueños en los que están contenidos claros mitologemas. (Ejemplos en *Psicología y alquimia*, II [OC 12].) Para reconocerlos se necesita cierto conocimiento mitológico, del cual muchos psicólogos parecen no disponer.

34. Es de suponer que en estos pasajes no se trata de interpolaciones de copistas monacales.

35. Preller, *Griechische Mythologie* I, p. 436.

36. Se presenta así el frag. 472N(auck)[2] de *Las cretenses*, citado en Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*, p. 105.

to la irrupción de la avidez animal como el descuartizamiento con los dientes de animales vivos[37]. Justamente Dioniso es caracterizado como «el intelecto indiviso y dividido»[38].

92 También el *motivo del despellejamiento* le debió resultar familiar a Zósimo. Marsias desollado y colgado es ciertamente una figura conocida paralela del dios Atis[39] que muere y resucita. Del mismo modo la leyenda atribuyó el despellejamiento a Mani, fundador de una religión y casi contemporáneo de Zósimo[40]. El ulterior rellenado de la piel con paja apunta a las ceremonias áticas de fertilidad y renacimiento. En Atenas todos los años se sacrificaba un toro, se lo despellejaba y su piel era rellenada con paja. El pellejo rellenado era luego puesto frente a un arado, evidentemente con el fin de revivir la fertilidad del campo[41]. Similares ceremonias de despellejamiento son conocidas entre los aztecas, escitas, chinos y patagones[42].

93 En la Visión el despellejamiento se limita a la cabeza. Se trata de un *escalpamiento* en oposición a la ἀποδερμάτωσις (despellejamiento) total que se describe en el *resumen* (III, I, 5). Ésta es una de las especificaciones originales que diferencian el sueño de la descripción del proceso en el *resumen*. Del mismo modo que el extirpar y devorar el corazón o el cerebro de un enemigo debe producir la incorporación de las fuerzas vitales o virtudes de aquel, así el escalpamiento, en tanto *pars pro toto*, significa ciertamente una toma de posesión del principio vital o del alma[43]. El despellejamiento representa un símbolo de transformación que analicé con más detalle en mi tratado acerca de la misa*, por lo cual quisiera señalar aquí solamente el momento especial del tormento (la respectiva κόλασις,

37. Acerca del motivo del «despedazamiento», cf. *Símbolos de transformación* [OC 5] y «El símbolo de la transubstanciación en la misa» [OC 11,3]. Despedazamiento, transformación y composición en un caso de esquizofrenia en Spielrein, *Über den psychologischen Inhalt eines Falles von Schizophrenie*, pp. 358 ss. El despedazamiento es por así decir un motivo universal de la psicología que se remonta al chamanismo primitivo. Constituye una parte principal en la vivencia de iniciación del chamán. (Véase Eliade, *Schamanismus und archaische Ektasetechnik* [*El chamanismo y las técnicas del éxtasis*], p. 51.)

38. Fírmico Materno, *Liber de errore profanarum religionum*, cap. 7, p. 89.

39. Atis está en estrecha relación con Cristo ya que según la antigua tradición la gruta del nacimiento en Belén debe haber sido un santuario de Atis. Esta tradición fue confirmada por recientes excavaciones.

40. Cf. Frazer, *The Golden Bough*, Parte IV: Adonis, Atis, Osiris, pp. 242 ss.

41. *Ibid.*, p. 249.

42. *Ibid.*, p. 246.

43. Entre los indios thompson en la Columbia británica el escalpo tiene el significado de un benéfico «espíritu guardián». Algo similar también se encuentra entre los shuswap en la Columbia británica. (Frazer, *Totemism and Exogamy*, III, pp. 417 y 427.)

* «El símbolo de la transubstanciación en la misa» [OC 11,3].

castigo), que se impone especialmente en la descripción del despedazamiento y el escalpamiento. Con respecto a esto hay un paralelo digno de atención en el manuscrito de Akmín del *Apocalipsis de Elías*, publicado por Georg Steindorff [44]. En la Visión se dice del homúnculo de plomo al que se le aplica la tortura que «sus ojos se inyectaron de sangre» como consecuencia del tormento. En el *Apocalipsis* se dice de aquellos que están librados «al castigo eterno» que «... sus ojos están mezclados con sangre». De los santos, que son perseguidos por el Antimesías se dice que «... él desprenderá los pellejos de sus cabezas».

94 Estos paralelos hacen probabale que la κόλασις no pueda ser meramente una penitencia o castigo, sino que deba ser un castigo infernal. Mientras que κόλασις debe ser traducido como *poena*, esta última expresión no aparece en absoluto en la Vulgata, en cuanto que en todos los pasajes en los que se trata del tormento infernal se aplica para ello *cruciare* (atormentar, torturar) o *cruciatus* (tormento y tortura) —por ejemplo, en *Apocalipsis* 14, 10: «será atormentado con fuego y azufre» o 9, 5: «atormentado... como con el tormento del escorpión»—. La expresión griega correspondiente es βασανίξειν y βασανισμός, que también significa tortura. La palabra griega tiene para los alquimistas un significado doble: βασανίξειν significa también «probar en la piedra de prueba» (βάσανος), lo que juega un papel no poco importante en la alquimia. El *lapis Lydius* (piedra de prueba) se utiliza como sinónimo del *lapis philosophorum*. A través del tormento del fuego la incorruptibilidad, la *incorruptibilitas*, no sólo es probada, sino también alcanzada. Esto es también un motivo de fuerza alquímico.

95 En nuestro texto el despellejamamiento se refiere especialmente a la cabeza, con lo que se estaría aludiendo en cierta medida a una *extractio animae* —si es que aquí aún rige la primitiva equivalencia «piel = alma»—. La cabeza juega un determinado papel en la alquimia y, por cierto, desde épocas antiguas. Así Zósimo llama, por ejemplo, a sus filósofos «hijos de la cabeza de oro». Dado que ya he tratado este punto detalladamente[45], no es necesario que lo vuelva a considerar aquí una vez más. En Zósimo y los alquimistas tardíos, la cabeza tiene el significado de lo «redondo», del así llamado elemento-omega, del στοιχεῖον στρογγύλον (elemento redondo), con el que se mienta la substancia arcana o de transformación[46]. De

44. *Die Apokalypse des Elias* [Primera Parte, 4, 20-5,1, p. 43, y Quinta Parte, 36, 8 ss., p. 95].
45. «El símbolo de la transubstanciación en la misa» [OC 11,3].
46. Para estos conceptos véase *Psicología y alquimia* [OC 12].

ahí que la decapitación (texto III, V) signifique la adquisición de la substancia arcana. Según el texto, aquel que camina detrás del que realiza el sacrificio es a quien se denomina μεσουράνισμα ἡλίου (meridiano del sol) y a quien se le ha de cortar la cabeza. Esta separación de la cabeza de oro se encuentra tanto en los manuscritos de *Splendor solis* como en la impresión de Rorschach de 1598. El sacrificio afecta en la Visión a un *iniciado* que a su vez experimenta su perfección como *Helios*. El sol es alquímicamente hablando un sinónimo de oro. El oro es, como dice Michael Maier, la «obra circular del sol», el «barro resplandeciente... y transformado en una substancia bellísima en donde se reúnen los rayos del sol e irradian luminosidad»[47]. Mylius dice que el «agua» procede «de los rayos del sol o de la luna»[48]. Según la *Aurelia occulta* los rayos del sol deben estar reunidos en el *aqua argenti*[49]. Dorn deriva los metales directamente de los «rayos invisibles» del cielo[50], cuya redondez es un modelo de recipiente hermético. Así, no estamos equivocados al suponer que *el iniciado mismo representa la substancia arcana*. Más abajo volveremos sobre esta idea.

96 Nos dedicaremos ahora a otras particularidades de la Visión. Sobre todo llama la atención el altar en forma de pátera. Éste tiene una evidente vinculación con la crátera de Poimandres. El demiurgo envió a la tierra este recipiente lleno de νοῦς (intelecto/espíritu) para que los que aspiraban a un estado mayor de consciencia se pudieran bautizar en él. Esto se encuentra en aquel pasaje significativo donde Zósimo le da a su amiga y *soror mystica* el siguiente consejo: «Apresúrate a descender hasta el pastor y sumérgete en la crátera (κρατήρ = cántaro de la mezcla), y date prisa a elevarte a tu género (γένος = género)»[51].

97 La crátera es evidentemente un recipiente milagroso, una pila bautismal o una *piscina* en la cual se realizaba el *baptismós*, la inmersión, el bautismo. A través de ello se producía la transformación en un ser espiritual. Es el *vas Hermetis* de la alquimia posterior. No se puede poner en duda que la crátera de Zósimo se encuentra en estrecha vinculación con la de Poimandres en el *Corpus Hermeticum*[52]. La crátera de Poimandres es el baño bautismal en el cual los hombres faltos de consciencia y de conocimiento que anhelan la

47. *De circulo physico quadrato*, pp. 15 ss.
48. *Philosophia reformata*, p. 313.
49. «En la que los rayos del sol se unen» (*Theatr. chem.*, 1613, IV, p. 563).
50. *Speculativa philosophia* (*Theatr. chem.*, 1602, I, p. 276).
51. Berthelot, *Alch. grecs*, III, LI, 8, pp. 245/236.
52. Scott [ed.], *Hermetica* I, Libro IV y Reitzenstein, *Poimandres*, pp. 8 ss. [Véase *La gnosis eterna* III, «Hermetismo gnóstico», I.]

énnoia —el pensamiento superior— pueden alcanzar el estado de consciencia. El *vas Hermetis* es un *uterus* de la renovación espiritual o renacimiento. A este pensamiento corresponde literalmente el texto de la *Benedictio fontis* que he indicado más arriba en una nota a pie de página. En el relato de *Isis y Horus*[53] el ángel se presenta portando una pequeña vasija llena de agua transparente o mejor dicho «brillante»[54]. Considerando la naturaleza alquímica del tratado se puede ciertamente concebir esta agua como el agua divina del arte[55]; ésta representa, junto a la *prima materia*, el auténtico *arcanum*. El agua, esto es el agua del Nilo, tiene un significado especial en el Antiguo Egipto: *Osiris* es el dios despedazado *par excellence*[56]. Así lo expresa un texto del templo de Edfu: «Aquí te traigo los vasos con los miembros de Dios (es decir, del Nilo) para que bebas de ellos, ¡yo reavivo tu corazón! para que estés satisfecho»[57]. Los miembros de Dios son las catorce partes. En los textos alquímicos hay numerosas indicaciones referidas a la naturaleza divina y secreta de la materia arcana[58]. Según esta antigua tradición, el agua posee la facultad de otorgar la resurrección; pues es Osiris quien ha resucitado de entre los muertos. En el λέξικον... τῆς χρυσοποιίας[59] (Diccionario de la producción de oro) Osiris es el nombre del plomo y del azufre, que son dos sinónimos de la materia arcana. Así, el plomo, que por mucho tiempo fue la denominación fundamental de la substancia de transformación, se llama «la tumba sellada de Osiris, que guarda en sí todos los miembros de Osiris...»[60]. Según la leyenda Tifón habría recubierto el ataúd de Osiris con plomo. Petasios enseña[61]: «La esfera del fuego está limitada y encerrada por el plomo». Olimpiodoro, que cita esta sentencia, agrega que Petasios, explicándose a sí mismo, dijo: «Éste (o sea, el plomo) es el agua, que viene de lo masculino». Lo masculino sería, sin embargo, según dice, «la esfera del fuego».

53. Berthelot, l.c., I, XIII, 1 ss., pp. 28 ss./31 ss.

54. «Vaso ... lleno de agua brillante» (l.c., 2, pp. 29/32).

55. El *arcanum* está simbolizado aquí por la siembra del grano, la concepción del hombre, del león y del perro. En la aplicación química es la fijación del mercurio (l.c., 6-9). El Hg (mercurio) es uno de los símbolos más antiguos del agua divina. Esta última tiene un brillo argénteo. *Aqua clarissima* dice el *Rosarium philosophorum* (*Art. aurif.* II, p. 213).

56. Budge, *The Gods of the Egyptians* II, pp. 122 ss.

57. Jacobsohn, *Die dogmatische Stellung des Königs in der Theologie der alten Ägypter*, p. 50.

58. Acerca de este punto cf. más arriba la identificación del Agathodemon con la substancia de transformación.

59. Berthelot, l.c., I, II, pp. 4/4.

60. Ὄσιρις ἐστιν ἡ ταφὴ ἐσφιγμένη, κρύπτουσα παντα τὰ Ὀσίριδος μέλη (Tratado de Olimpiodoro de Alejandría, en Berthelot, l.c., II, IV, 42, pp. 95/103).

61. Berthelot, l.c., II, IV, 43, pp. 95/103.

98 Esta idea apunta al hecho de que el espíritu que es agua o el agua que es espíritu representan en sentido estricto una paradoja, esto es, un par de opuestos como el de fuego y agua. En el *aqua nostra* de los alquimistas confluyen los conceptos de agua, fuego y espíritu del mismo modo que en el lenguaje religioso[62].

99 Además del motivo del agua el relato que constituye el marco del tratado de Isis contiene también el motivo del acto de violencia. El texto dice[63]:

> Isis, la profetisa, [le dice] a su hijo Horos: «Oh hijo, tú has tenido que combatir con el desleal Tifón por el reino de tu padre, mientras yo me he retirado a Hormanuthi, (la ciudad) de Egipto del arte sagrado, donde permanecí por algún tiempo. Según el desarrollo de los acontecimientos y las necesarias consecuencias del movimiento[64] esférico[65], sucedió que uno de los ángeles que permanecen en el primer firmamento me observó desde arriba y quiso tener conmigo el ayuntamiento de uno con el otro. Decidido precipitadamente quiso consumarlo. Yo no me entregué puesto que quería hacer averiguaciones sobre la preparación del oro y de la plata. Cuando se lo demandé, me contestó que no tenía permitido hacer declaraciones al respecto a causa del importante significado de los misterios; pero al día siguiente vendría un ángel, llamado Amnaël, superior a él, quien me facilitaría la solución de la dificultad. También habló de la señal de este ángel: la sostendría sobre la cabeza y me mostraría una pequeña vasija sin embrear llena de un agua transparente. Él me diría la verdad. Al día siguiente, cuando el sol había alcanzado la mitad de su recorrido, apareció Amnaël, que era más grande que el primero y poseído por el mismo deseo, no dudó sino que se dirigió apresuradamente a su objetivo. Yo no estaba menos decidida a preguntar acerca de ello»[66].

100 Isis no se entregó al ángel y éste develó el secreto que sólo le estaba permitido transmitir a su hijo Horus. Luego sigue una serie de recetas que no son de interés aquí.

101 El ángel en tanto que ser alado o espiritual representa, como Mercurius, la substancia volátil, el *pneûma*, ἀσώματον (lo incorpóreo). El espíritu tiene en la alquimia casi siempre una relación con el agua, o con lo *humidum* (*radicale*), que se puede explicar

62. Cf. el himno de san Romano acerca de la teofanía: «Se lo puede ver en la superficie del agua, a él, que antaño fue visto en medio de tres niños, como rocío sobre el fuego, ahora arde e irrumpe como fuego en el Jordán, él mismo la luz inaccesible» (Pitra, *Analecta sacra*, I, 21).

63. Berthelot, *Alch. grecs*, I, XIII, 1 ss., pp. 28 s./31 s.

64. Es decir, del recorrido de los astros.

65. [*Sphairikés*] en vez del φευρικῆς (?) del texto.

66. A saber, acerca de los secretos del arte.

sencillamente a través de la naturaleza empírica de la más antigua *química*, es decir, del arte de cocinar. El agua que se va evaporando en la ebullición transmite las primeras impresiones profundas de la *metasomatosis*, a saber, de la transformación de lo corpóreo en lo incorpóreo, en el *spiritus* o el *pneuma*. La relación del «espíritu» con el agua consiste en que él está oculto en el agua como un pez. En las *Allegoriae super librum Turbae*[67] este pez es caracterizado como «redondo» y como dotado para «proporcionar fuerza vital». Él representa, como surge del texto[68], la substancia de transformación. De la transformación alquímica, dice el texto, surge un colirio que le facilita al filósofo la intuición de los secretos[69]. El «pez redondo» parece ser un pariente cercano de la «piedra blanca redonda» (*lapis albus rotundus*) de la *Turba*[70]. Se dice de ella que posee «en sí los tres colores y las cuatro naturalezas y que nace de algo vivo»[71]. Lo «redondo» es, por cierto, una representación alquímica apreciada. Así encontramos en la *Turba* (Sermón XLI) lo *rotundum*: «Le señalo a la posteridad lo redondo que transforma el bronce en cuatro»[72]. Tal como se deriva del texto precedente lo «redondo» es idéntico al «agua» (*aqua permanens*). En Zósimo encontramos una idea similar. Él dice στοιχεῖον στρογγύλον del «elemento redondo», simbolizado por la Ō (es decir, la omega = Ω): «[Está constituida] por dos partes. Se vincula a la zona séptima, la de Cronos[73], de acuerdo con el lenguaje de lo corpóreo (κατὰ τὴν ἔνσωμον φράσιν), porque según el incorpóreo es algo otro, no interpretable, que sólo Nicoteo, [el] oculto[74], sabe. Según el lenguaje corporal, pues, lo que se llama "Océano de todos los dioses, dice el poeta, es el nacimiento y la semilla"»[75]. Entre los peratas de Hipólito Cronos es

67. *Art. Aurif*. I, p. 141.

68. «En el mar hay un pez redondo que no tiene ni huesos ni piel, tiene en sí gordura y una maravillosa fuerza, la que al ser cocinada a fuego lento hasta que su gordura y líquido se consuman totalmente se impregna con el agua de mar y luego resplandece. Entonces debe ser sepultado por una semana y luego cocinado a las brasas». El texto [l.c.] describe el proceso de transformación [cf. también *Aion* [OC 9/2], § 195].

69. «Cuyos ojos alineados han podido intuir de modo fácil, los secretos de los filósofos» [l.c.].

70. El manuscrito 390 [Vadiana] de St. Gallen (siglo XV, mencionado en Ruska, *Turba*, p. 93). Acerca del «pez» véase *Aion. Contribuciones al simbolismo del sí-mismo* [OC 9/2], cap. X [«El pez en la alquimia»].

71. Ruska, l.c.

72. «Significo posteri rotundum, quid aes in quatuor vertit» (*Sermo* XLI, p. 148).

73. Que se ha de entender como Saturno. Se presenta como el oscuro «contrasol». Así como Mercurius es el hijo del Sol y de la Luna, así también es el hijo de Saturno.

74. Véase *Psicología y alquimia* [OC 12, § 456 (6)].

75. Berthelot, *Alch. grecs*, III, XLIX, pp. 228/221 [*La gnosis eterna* III].

una fuerza de destrucción[76]: «clara como el agua», «pues el agua, dicen ellos, es destrucción». Lo «redondo» es, según ello, exteriormente el agua, pero interiormente el *arcanum*.

102 Agua y espíritu son en general absolutamente idénticos. Hermolao Barbaro[77] dice así: «Hay también un agua celestial o más bien divina de los alquimistas, que conocían también Demócrito y Hermes Trimegisto, y a la que llamaron ora agua divina, ora savia escita, ora *pneuma*, es decir, espíritu, a partir de la naturaleza del éter, y quintaesencia de las cosas»[78]. Rulandus denomina al agua «el poder espiritual», un *spiritus* «de naturaleza celestial»[79]. Cristóforo Steebus ofrece una interesante explicación sobre el origen de esta idea: «La ebullición del Espíritu Santo sobre las aguas supracelestiales (Gn 1, 3) ha producido una fuerza que penetra todo del modo más delicado, calienta y engendra en el reino mineral de lo inferior, en unión con la luz, la serpiente de Mercurius, en el reino vegetal el bendito verde y en el reino animal la potencia formativa, de modo tal que el espíritu de las aguas, unido con la luz, puede ser llamado con razón alma del mundo»[80]. Steebus agrega que las aguas celestiales, animadas por el espíritu, recibieron inmediatamente un movimiento circular, de donde habría surgido la forma esférica perfecta del *anima mundi*. Lo «redondo» es así un fragmento del alma del mundo y esto podría ser el secreto guardado por Zósimo. Estas ideas se refieren expresamente al *Timeo* de Platón. Parménides encomia el «agua» en la *Turba* con las siguientes palabras: «¡Oh, vosotras, naturalezas celestiales, que haciendo caso al llamado de Dios incrementáis las "naturalezas de la verdad". Oh, tú, fuerte naturaleza, que derrotas las naturalezas y permites que sus naturalezas se alegren y permanezcan alegres![81]. Ésta es pues a la que Dios le ha dado especialmente una fuerza que no posee el fuego...

76. *Elenchos*, V, 16,2, p. 111.

77. 1454-1493, obispo-cardenal de Aquileia y gran humanista.

78. «Est et coelestis aqua... sive potius divina Chymistarum quam et Democritus et Mercurius Trismegistus novere, modo divinam aquam, modo Scythicum laticem appellantes, modo pneuma, hoc est, spiritum, ex aetheris natura et essentia rerum quinta» (citado en Maier, *Symbola aureae mensae*, p. 174).

79. *Lexicon alchimiae*, pp. 48/49.

80. «Produxit ergo spiritus sancti fotus in aquis supracoelestibus virtutem omnia subtilissime penetrantem et foventem, quae cum luce combinans, in inferiorum regno minerali serpentem Mercurii, in vegetabili benedictam viriditatem in animali plasticam virtutem progenerat, sic ut spiritus supracoelestis aquarum cum luce maritatus, anima mundi merito appellari posit» (*Coelum Sephiroticum,* p. 33).

81. Una alusión al axioma de la naturaleza que se transforma a sí misma del Pseudo Demócrito.

Ella misma es la verdad, buscadores de la sabiduría, pues con sus “cuerpos” fluidos efectúa la más alta de las obras»[82].

103 En forma semejante el Sócrates de la *Turba* dice: «Oh, esta naturaleza, cómo transforma el “cuerpo” en “espíritu”... Es el vinagre más fuerte, que hace que el oro se transforme en puro “espíritu”»[83]. «Vinagre» es sinónimo de «agua» tal como indican los textos y también del «espíritu rojo»[84]. De este último dice la *Turba*: «Del compuesto transformado en “espíritu rojo” surge, sin embargo, el *principium mundi*», el cual a su vez se puede entender como el alma del mundo[85]. *Aurora consurgens* dice: «Libera tu espíritu, es decir, el agua... y entonces renovarás la faz de la tierra». En otro pasaje se encuentra la alternativa: *Imber seu spiritus* (lluvia o espíritu) o «fluye el espíritu <de la Palabra> y fluirán las aguas»*. Arnau de Vilanova (1235-1313) escribe en su *Flos florum*: «Ellos han llamado agua al espíritu y por cierto es verdaderamente espíritu»[86]. *Rosarium philosophorum* dice breve y simplemente: «el agua es espíritu»[87]. En el *Tratado de Comario* (siglo I d.C.) el «agua» es descrita como un remedio de la vida que despierta a una nueva primavera a los muertos que duermen en el Hades[88]. Apolonio dice en la *Turba*: «Pero entonces, hijos de la doctrina, esa “cosa” necesita el fuego hasta que el “espíritu” de ese “cuerpo” sea transformado y se mantenga firme durante las noches como el hombre en su tumba, y se convierta en polvo. Una vez que haya sucedido esto, Dios le devolverá su alma y su espíritu y una vez apartada

82. Ruska, p. 190.

83. *Ibid*., p. 197.

84. *Ibid*., pp. 200 ss. El *aqua nostra* es «a saber el fuego porque quema y tritura todo, el *argentum vivum* es el vinagre». Cita de Calid del *Rosarium*, en *Art. aurif.* II, p. 218: «... Nuestra agua es más fuerte que el fuego... Y el fuego es con respecto a ella como agua respecto del fuego común. Por eso los filósofos dicen: “Quema nuestro mineral con fortísimo fuego”» (*ibid*., p. 250). Así el agua es una especie de supra-fuego, un *ignis coelestis*, oculto bajo el pseudónimo de «agua».

85. En oposición a Ruska (p. 201,3) me atengo a la lectura de los manuscritos, debido a que en el caso del «espíritu» se trata de un sinónimo del alma húmeda de la materia originaria, de lo *humidum radicale*. En este sentido otro sinónimo de «agua» es *spiritualis sanguis* (sangre espiritual) (*ibid*., p. 129) que Ruska equipara con razón a la «sangre de color rojo encendido» de las fuentes griegas. La ecuación fuego = espíritu es corriente en la alquimia. Así, tal como lo menciona el mismo Ruska en la página 211, Mercurius (un sinónimo frecuente de *aqua permanens*, cf. Rulandus, *Lex. alch*., p. 49) es denominado φάρμακον πύρινον (remedio ígneo).

* Cf. también Marie-Louise v. Franz (ed.), *op. cit*., pp. 70 y 76 ss.

86. *Art. aurif.* II, p. 482.

87. *Art. aurif.* II, p. 239.

88. Berthelot, *Alch. grecs*, IV, XX, pp. 292/281: «Y como las aguas benditas descienden de lo alto para despertar a los muertos que yacen en el Hades atrapados en la oscuridad y como el remedio de la vida viene a ellos y los despierta del sueño».

la debilidad, esa cosa se fortalecerá y después de la destrucción mejorará, del mismo modo que el hombre después de la resurrección se vuelve más fuerte y joven de lo que había sido en este mundo»[89]. El «agua» produce el mismo efecto en la materia que Dios en el cuerpo de los hombres. Así está en lugar de Dios y por eso ella misma es de naturaleza divina.

104 Como ya hemos visto, la naturaleza espiritual del «agua» proviene según una antigua concepción de la efervescencia del caos (Gn 1, 3). Una noción muy parecida se encuentra en el *Corpus Hermeticum*: «En la profundidad había oscuridad y agua sin forma y un delicado hálito animado de espíritu <¿penetraba?> las cosas en el caos»[90]. A esta concepción sale al encuentro en primera línea el tema del bautismo por «espíritu y agua» del Nuevo Testamento, luego también el rito de la *Benedictio fontis* que se festeja el sábado de gloria[91]. Sin embargo, la idea del «agua» milagrosa procede originariamente de la filosofía de la naturaleza helénica influenciada probablemente por la cultura egipcia y de ningún modo por fuentes cristianas o bíblicas. En virtud de esta fuerza mística ella vivifica y fecunda, pero también mata. Y ciertamente, se fecunda y se mata a sí misma. Este ciclo de vida y muerte ya lo presentó la antigua alquimia con el símbolo del uroboros, el devorador de cola, es decir, el dragón[92] que se muerde su propia cola. El acto de devorar correspondía al autoaniquilamiento[93]. La unión de la cola con la garganta del dragón fue concebida también como autofecundación. Por eso el texto dice: «El dragón se mata a sí mismo, se casa consigo mismo y se fecunda a sí mismo»[94].

89. Ruska, l.c., p. 217.

90. Scott (ed.) I, Libro III, 1b, pp. 146/147 [*Corpus Hermeticum* I, 5, *La gnosis eterna* III].

91. Cf. el *Praefatio*: «Descienda en la plenitud de esta fuente la fuerza del Espíritu Santo y fecunde toda la substancia de este agua con la fuerza de la regeneración» (*Missale Romanum*, Schott).

92. En Egipto se representaba el alma de la oscuridad como cocodrilo (Budge, *The Gods of the Egyptians*, I, p. 286).

93. En el Libro de Ostanes (Berthelot, *Chimie au moyen âge* III, p. 120) se describe un monstruo con alas de cuervo, cabeza de elefante y cola de dragón. Las distintas partes del animal se devoran unas a otras.

94. Del *argentum vivum* = mercurio (= *aqua vitae, perennis*) se dice: «Es la serpiente que se disfruta a sí misma, se fecunda a sí misma, se crea en un solo día y que mata todo con su veneno y huye del fuego» (*Tractatulus Avicennae*, en *Art. aurif.* I, p. 406). «El dragón nació en la oscuridad y se alimenta de su Mercurius y se mata a sí mismo» (*Art. aurif.* II, pp. 271 ss.). La frase muy reiterada: «El dragón no muere sino con su hermano y su hermana», es explicada por Maier del siguiente modo en *Symbola aureae mensae*, p. 466: «... Porque siempre cuando se unen el Sol celestial y la Luna tiene que suceder en la cabeza o en la cola del dragón; allí se produce la conjunción y unión del Sol y la Luna en un eclipse».

105 En el agua divina, cuya naturaleza duofisita[95] (τὸ στοιχεῖον τὸ διμερές) es acentuada una y otra vez, se encuentran dos principios en equilibrio: uno activo y otro pasivo, uno masculino y otro femenino y constituyen en el eterno ciclo rítmico de nacimiento y muerte una prueba de capacidad creadora[96].

106 Esta representación alquímica originaria aparece dramatizada en la Visión de Zósimo, y, a saber, de una manera tal que también podría haber sucedido en un sueño real. En la primera versión el sacerdote Ion se somete voluntariamente al «tormento». El acto del sacrificio es llevado a cabo por el *hierourgós* (aquel que realiza el acto sagrado) atravesando a Ion con la espada. De este modo Ion aparece en la visión (III, v[bis]) en cierta medida en el lugar de una figura vestida de blanco y adornada, la que hemos vinculado en la nota al pie de página del texto con la *solificatio* (apoteosis del sol) del *mysta* de los misterios de Isis. A este Ion corresponde la figura de un mistagogo real o de un psicopompo que aparece en una visión onírica alquímica de la tardía Edad Media. Es la así llamada *Declaratio et Explicatio Adolphi* en la *Aurelia occulta*[97]. Según todas las apariencias esta visión no tiene ninguna vinculación con el texto de Zósimo. Tampoco estoy seguro si se le puede atribuir un carácter meramente de parábola. Pues posee ciertos rasgos que no responden a lo tradicional, sino que son originales, por lo cual posiblemente represente una vivencia onírica genuina. De todos modos sé por mi experiencia profesional que visiones oníricas de este tipo se dan en hombres modernos que no conocen para nada el simbolismo alquímico. Se trata de una figura masculina, luminosa, con una corona llena de estrellas. El cuerpo es transparente como vidrio. Su vestido es de lino blanco, salpicado de flores de muchos colores donde el color verde resalta especialmente. Él apacigua las dudas temerosas del adepto diciéndole: «Adolfo, sígueme, te mostraré lo que está preparado para ti, para que puedas pasar de la oscuridad a la luz». Esta figura es un auténtico y legítimo Hermes psicopompo e iniciador que pone en marcha el *transitus* espiritual del adepto. Esto se confirma en el transcurso de la aventura a través del hecho de que el adepto recibe un libro en el cual está representada la «figura parabólica» del viejo Adán. Con ello se insinúa que la aparición es el segundo Adán, es decir, la figu-

95. El agua divina tiene esta propiedad en común con el *Mercurius duplex*.

96. «¡En los torrentes de la vida, / en la corriente de los hechos / asciendo y desciendo / me suspendo aquí y allá! / Nacimiento y sepultura, / un mar eterno, / una labor cambiante, / una vida candente...». Con estas palabras se dirige a Fausto el Espíritu de la Tierra, precisamente, el *spiritus mercurialis* (*Fausto*, parte I, Noche).

97. *Theatr. chem.* (1613), IV, pp. 577 ss. [cita p. 579].

ra correspondiente a Cristo. No se trata, por cierto, del sacrificio, pero si nuestra suposición es correcta, esta idea estaría proporcionada por la del segundo Adán (*secundus*). De todos modos el motivo de la *mortificatio* está vinculado generalmente con el *rex* (rey).

107 Así el Ion de nuestro texto en tanto que personificación del sol —del respectivo arcano áureo— debe también ser sacrificado[98] y su cabeza (de oro) que previamente había sido ceñida con la corona solar (que evidentemente representa en particular el sol, es decir, el oro) debe ser cortada, pues ella contiene el secreto o lo es[99]. Esto se refiere a la naturaleza psíquica del arcano, pues la cabeza de un hombre tiene en primer lugar el significado de asiento de la consciencia[100]. Aquí también, en la visión de Isis el ángel portador del secreto se vincula con el μεσουράνισμα ἡλίου, con el meridiano solar, como aparece en el texto: «Cuando el sol cruzaba la mitad de su órbita». El ángel porta el elixir secreto sobre su cabeza y representa justamente a través de su vinculación con el meridiano un tipo de genio solar o mensajero del sol que trae «iluminación», es decir, elevación y expansión de la consciencia. Sus modales, que no son justamente propios de salón, podrían estar relacionados con el hecho de que la moral angelical goza desde antaño de una reputación dudosa. Hasta hoy persiste la regla según la cual las mujeres deben cubrir su cabello en la iglesia. Hasta entrado el siglo XIX en muchos lugares de las regiones protestantes las mujeres llevaban una cofia especial[101] cuando asistían los domingos a misa. Esto no se debía al público masculino, sino a la posible presencia de ángeles que podrían caer en la tentación al ver la *coiffure* femenina. El origen de esta concepción podría estar en el pasaje de Gn 6, según el cual los «hijos de Dios» (justamente los ángeles) manifestaban una afinidad especial hacia las «hijas de los hombres» y dominaban su

98. En la alquimia tardía aparece el motivo de la ejecución del *rey* (*mortificatio*). Él es en virtud de su corona una especie de Dios. (Cf. *Psicología y alquimia* [OC 12], figura 173). El motivo es en un espectro más amplio el del sacrificio de Dios, que se ha desarrollado no solamente en Occidente, sino también en Oriente y especialmente en el antiguo México. Allí es sacrificado aquel que personifica a Tezcatlipocâ (espejo de fuego) en la fiesta de *Toxcatl* (Spence, *The Gods of Mexico*, pp. 97 ss.). Lo mismo sucedía en el culto de *Uitzilopochtli,* el Dios sol (*ibid*., pp. 73 ss.) cuya figura aparece también en el rito eucarístico de *teoqualo* [= la comida divina; véase *Aion* (OC 9/2), § 222]. (Cf. «El símbolo de la transubstanciación en la misa» [OC 11,3], § 339 ss.)

99. La tradición remite a la naturaleza solar del sacrificio según la cual el elegido para la decapitación en Harrán debía tener cabello rubio y ojos azules. (Véase «El símbolo de la transubstanciación en la misa», § 365 ss.)

100. Cf. también mis consideraciones sobre el λίθος ἐγκέφαλος, el misterio de la cabeza harranita y sobre la legendaria cabeza (oráculo del papa Silvestre II) (l.c.).

101. Su forma todavía se conserva en el corte de las cofias de las diaconisas.

entusiasmo tan poco como los dos ángeles del *Tratado de Isis*. Este tratado se sitúa en el siglo I d.C. Sus concepciones corresponden a la angelología judeo-helenística de Egipto[102]. Por eso es muy fácil que haya estado a disposición del egipcio Zósimo.

108 Tales concepciones de los ángeles coinciden perfectamente tanto con la psicología femenina como con la masculina. Si los ángeles son *algo,* entonces son transmisores personificados de contenidos inconscientes que se quieren expresar. Pero si en la consciencia no se encuentra la disposición de admitir contenidos inconscientes, entonces la energía de estos contenidos se desvía al ámbito de la afectividad, a saber, a la esfera de los instintos. A partir de ahí surgen arrebatos afectivos, irritabilidad, humores y excitaciones sexuales en virtud de los cuales la consciencia suele sufrir una profunda desorientación. Si el estado se vuelve crónico, entonces se produce una disociación descrita por Freud como represión, con sus conocidas consecuencias. Por eso es de gran importancia terapéutica conocer los contenidos que se encuentran en la base de la disociación.

109 Así como el ángel Amnaël trae consigo la materia arcana, del mismo modo Ion, que será sacrificado, la representa él mismo. El procedimiento de la perforación o de la partición, que se le atribuye, se encuentra en la literatura alquímica bajo la forma especial de la partición del «huevo». También se lo parte con la espada, es decir, es disuelto en las cuatro naturalezas o elementos. El huevo en tanto *arcanum* es obviamente un sinónimo del «agua»[103]. También es un sinónimo del dragón (*serpens Mercurii*)[104] y, por tanto, del «agua» con la especial significación del microcosmos o de la mónada. Debido a que «agua» es sinónimo de «huevo», la partición mediante la espada también se lleva a cabo sobre el agua: «Toma el vaso, pártelo con la espada y atrapa su alma... De este modo este agua nuestra es nuestro vaso»[105]. La vasija o vaso también es un sinónimo del huevo, de ahí la prescripción: «Vierte en un vaso de vidrio, parecido a una redoma o a un huevo»[106]. El huevo es la copia del huevo del mundo, la clara del huevo corresponde a las *aquis su-*

102. Según la tradición rabínica los ángeles (incluso Satán) fueron creados el segundo día de la creación (el día de la Luna). Inmediatamente tuvieron opiniones diversas con respecto a la creación del hombre. Por eso Dios habría creado a Adán en secreto para evitar el desagrado de los ángeles.

103. «... Ellos comparaban el <agua> con el huevo, puesto que encierra todo lo que hay en él y contiene todo lo que necesita» (*Consilium coniugii*, en *Ars chem.*, p. 140). El *totum quo indiget* (todo lo que necesita) es uno de los atributos «divinos». (¡Cf. más abajo!).

104. «... Al huevo filosófico... otros lo llaman dragón» (Maier, *Symbola*, p. 466). Cf. Senior, *De chemia*, p. 108: «El dragón es el agua divina».

105. *Mus. herm.*, p. 785.

106. *Ibid.*, p. 90.

pracoelestibus (aguas supracelestes) que están sobre el firmamento, al *splendido liquori* (líquido brillante) y la yema al mundo físico[107]. El huevo contiene los cuatro elementos[108].

110 La espada con la que se lleva a cabo la partición parece recibir un significado especial. Así dice el *Consilium coniugii* que la pareja nupcial, Sol y Luna, tendría que ser «ejecutada con la espada propia»[109], como se menciona arriba. Esto sucede para que la pareja unida a través de la *coniunctio* tome en sí las «almas inmortales hasta que se disuelva completamente el alma (anterior) escondida en el interior». En un poema del año 1620 Mercurius se queja de haber sido «atosigado tremendamente por la espada ígnea»[110]. Según la concepción alquímica él es la antigua serpiente que ya poseía la *scientia* (ciencia), en tanto que pariente cercana del diablo (¡Mefistófeles!). Es la espada ígnea que empuña el ángel en la puerta del Paraíso la que lo atormenta[111] y, sin embargo, él mismo es esa espada[112]. Mercurius es representado en el *Speculum veritatis*[113] dando muerte al rey o a la serpiente con la espada (es decir, «matándose con la propia espada»). Saturno también aparece atravesado por la espada[114]. A Mercurius le es propia la espada como un caso especial del *telum passionis*, a saber, la flecha de Cupido, que dispara como cileno[115].

107. Steebus, *Coelum Sephiroticum*, p. 33.

108. Ruska, *Turba* Sermo IV, p. 112. Cf. también la *Nomenclatura del huevo*, Berthelot, *Alch. grecs*, I, IV, pp. 20-21 ss. y II, IV, 44, pp. 96-104: Olimpiodoro sobre el huevo, la tetrasomía y la redoma esférica. Con respecto a la identidad de uroboros y el huevo, tanto como sobre la cuadripartición, cf. el Libro de El-Habîb (Berthelot, *Chemie au moyen âge* III, pp. 92 y 104). La partición del huevo está presentada figuradamente en el VIII emblema del *Scrutinium chymicum* de Maier [p. 22] con la sentencia: «Toma el huevo y pártelo con la espada de fuego». Ahí mismo, en el XXV emblema se ofrece la ejecución del dragón, p. 71. Del mismo modo la ejecución con la espada en la *Secunda Figura* de Lambsprinck (*Mus. herm*., p. 345) llamada *Putrefactio*. La ejecución y la cuadripartición van juntas, o sea, «la mortificación <de la piedra>», y «la separación de los elementos» (*Exercitationes in Turbam*, IX, p. 170, en *Art. aurif.* I). Cf. también las dramáticas luchas con los dragones en las visiones del *Crates* (Berthelot, *Chemie au moyen âge* III, pp. 73 ss.).

109. *Ars chem*., p. 259. El texto dice: «Esta conjunción del Sol y de la Luna se cumple únicamente después de la corrupción de ellos mismos. Por eso <se habla de ello> a través de alegorías. Porque es necesario que ambos sean muertos por la propia espada, embebiendo en sí almas permanentes, hasta que la más oculta alma interior se extinga».

110. *Versus Hermes*, p. 16. [*V. t.* § 276 de este volumen.]

111. Este motivo también se encuentra en la parábola de Adán de la *Aurelia occulta* (*Theatr. chem*., 1613, IV, p. 580). Aquí se describe cómo la espada del ángel le ocasiona a Adán muchas heridas sangrientas porque él no se quiere retirar del Paraíso. Se trata de la substancia arcana, cuya «expulsión del jardín» es lograda finalmente por Eva recurriendo a un encanto de sangre.

112. Cf. Jung, «El símbolo de la transubstanciación en la misa» [OC 11,3].

113. Cod. Vat. Lat. 7286 (siglo XVII). Figura 150 en *Psicología y alquimia* [OC 12].

114. Cod. Vossianus 29 (Leiden), fol. 73.

115. Ripley, *Cantilena*, estrofa 17. Cf. *Mysterium coniunctionis* [OC 14], II, IV, 4.

Dorn ofrece en su *Speculativa philosophia*[116] una interpretación tan interesante como completa de esta espada, es *gladius irae* (la espada de la ira divina) que fue colgada del árbol de la vida como *Christus-Logos* o *Verbum Dei*. Según Dorn de esta transformación procede el «rocío» que se expande por todo el mundo como *aqua gratiae* (agua de gracia). Al igual que en el texto de Zósimo, aquí se vincula el surgimiento de las aguas con el acto del sacrificio. El *logos*, la «Palabra» de Dios, es «más penetrante que una espada de doble filo»*. De este modo las palabras de consagración son entendidas en la misa como la «espada de sacrificio» con la que se ejecuta al ofrendado[117]. Este es el motivo para que en el simbolismo cristiano se halle el mismo modo de pensar gnóstico y circular que en la alquimia. En ambos ámbitos el que sacrifica es lo sacrificado y la espada que mata es lo mismo que lo que ha de matar.

111 El mismo círculo se muestra en Zósimo en el caso de la identidad del sacerdote que sacrifica con aquel a quien sacrifica y en la extraña representación en la cual el *homunculus*, en el que Ion se transforma, se devora a sí mismo[118]. Él escupe su propia carne como si antes se la hubiese tragado. El posterior autodescuartizamiento confirma que él realmente lo hace. El homúnculo se encuentra en el lugar del uroboros que se devora a sí mismo y se engendra a sí mismo (¡el acto de vomitar!). En tanto el homúnculo es una forma transformada de Ion, es esencialmente igual al uroboros y, por tanto, también al *hierourgós*, pues se trata de uno y el mismo principio con tres aspectos diferentes. Esta equiparación queda confirmada por el simbolismo de un pasaje que caracterizo como *resumen* y que por eso puse al final de la serie de Visiones. Lo sacrificado es efectivamente el dragón uroboros. Su forma circular está insinuada por el sello, cuya figura no tiene principio ni fin. Su despedazamiento corresponde a la posterior idea de la separación del caos en cuatro elementos. (¡Compárese la cuadripartición del agua en la *Benedictio fontis*!) Así se da comienzo al orden en la *massa confusa*, tal como ya está insinuado en III, I, 2: «de acuerdo con la constitución de mi organismo». El paralelo psicológico de esto es la reducción al orden establecido a través del volverse consciente y la reflexión de las partes de lo inconsciente que en un primer momento aparecen en forma caótica, que irrumpieron en la consciencia. Sin conocer las operaciones de la alquimia presenté mi tipo-

116. *Theatr. chem.* (1602) I, p. 284.

* Hb 4, 12.

117. Cf. «El símbolo de la transubstanciación en la misa» [OC 11,3], § 324.

118. El paralelismo aquí es la concepción según la cual Cristo habría tomado su propia sangre.

logía psicológica cuadripartita como principio del orden para los procesos psíquicos en general y me serví inconscientemente del mismo arquetipo que llevó a Schopenhauer a dar una raíz cuádruple al principio fundamental.

112 El templo como monolito[119] es manifiestamente una paráfrasis del *lapis*. La fuente que ahí bulle es la fuente de la vida con lo cual se apunta que el establecimiento de la totalidad redonda, es decir, de la piedra, representa una garantía de la vitalidad. La luz que también centellea en el interior de la piedra tiene el significado de la *iluminatio* vinculada con la totalidad[120]. La iluminación es el acrecentamiento de la consciencia.

113 Aunque indudablemente el monolito blanco y brillante representa el *lapis*, sin embargo, tiene también, como se nota fácilmente, el significado de la vasija hermética. En este sentido dice el *Rosarium philosophorum*: «Una es la piedra, uno el remedio, uno el vaso, una la administración y una la disposición»[121]. Aún más claro está en los escolios al *Tractatus aureus Hermetis*: «Pero sea todo uno en un círculo o vaso»[122]. Michael Maier le adjudica a María, la judía (¡hermana de Moisés, *soror Mosis*!), el punto de vista según el cual todo el secreto consistiría en el conocimiento del vaso o vasija hermética. Ésta es divina y ha sido ocultada a los hombres por la sabiduría del Señor[123]. La *Aurora consurgens*[124] dice que el vaso natural *vas naturale* (vaso natural) es el *aqua permanens* y el «vinagre de los filósofos», lo que se refiere naturalmente a la substancia arcana misma. En este sentido se ha de entender también la *Practica Mariae*[125] cuando anuncia que la vasija hermética es «la medida de tu fuego» y que los estoicos la habrían escondido («esto lo ocultaron los estoicos»)[126]. Es el *corpus toxicum* (cuerpo tóxico) que transforma Mercurius, es decir, el «agua» de los filósofos[127]. Sin embargo, se trata en tanto substancia arcana, no sólo del «agua», sino también del «fuego», como exponen las *Allegoriae sapientum*: «Del mismo modo nuestra pie-

119. «Nuestra piedra surge de una cosa».

120. La iluminación del vaso aparece frecuentemente, así, por ejemplo, en *Allegoriae super librum Turbae* (*Art. aurif.* I, p. 143) se dice: «... Hasta que veáis el vaso ponerse blanco y brillar como un jacinto». Lo mismo en *Consilium coniugii* (*Ars chem*., p. 221).

121. Publicado en 1550, fol. A III.

122. Impreso en *Bibl. Chem.* I, p. 442b.

123. *Symbola aurea mensae*, p. 63.

124. *Art. aurif*., I, p. 203.

125. *Ibid.*, pp. 323 ss.

126. Los «estoicos» están mencionados también en *Liber quartorum* (*Theatr. chem.*, 1622, V, p. 143).

127. Hoghelande, *De alchemiae difficultatibus* (*Theatr. chem.*, 1602, I, p. 199) y en el lugar citado.

dra, es decir, la ampolla de fuego, fue creada a partir del fuego»[128]. Por eso es comprensible que Mylius[129] caracterice el vaso como «la raíz y el principio de nuestro arte». Lorenzo Ventura[130] lo denomina *luna* que es la *foemina alba* (la mujer blanca) del arte y la madre del *lapis*. El vaso que «no es disuelto por el agua ni fundido por el fuego» es (dice el *Liber quartorum*)[131] «como la obra de Dios en el vaso del germen divino (*germinis divi*), porque acogió el barro, lo formó y lo mezcló con agua y fuego». De este modo pareciera referirse por una parte a la creación del hombre, pero, por la otra, parece tratarse de la creación de las almas, en tanto el texto habla inmediatamente después de la producción de las almas, «a partir de los gérmenes de los cielos»[132]. Sin embargo, para recoger las almas Dios habría creado el *vas cerebri*, es decir, la cápsula craneana. Aquí el simbolismo de la vasija se aproxima al simbolismo de la cabeza que he tratado separadamente en mi investigación sobre «El símbolo de la transubstanciación en la misa».

114 La *prima materia* en tanto *humidum radicale* tiene que ver con el *anima*, pues, en última instancia, también le corresponde una cierta «humedad»[133] (por ejemplo, como rocío[134]). Así el símbolo del vaso también es trasladado al alma. César von Heisterbach[135] ofrece un ejemplo adecuado de esto: el alma es una substancia espiritual de naturaleza esférica, como la esfera lunar o como una vasija de vidrio que estuviese «provista de ojos adelante y atrás» y que «viera todo el universo» como el dragón (*draco*) alquímico «que es todo ojos» (παντόφθαλμος) o como la serpiente de Ignacio de Loyola. En este contexto resulta de especial interés la observación de Mylius[136], según la cual a través de la vasija «todo el firmamento rota en su órbita», pues el firmamento lleno de estrellas y la multiplicidad de ojos tienen una coincidencia simbólica[137]. El «templo» de Zósimo aparece en la alquimia

128. *Theatr. chem.* (1622) V, p. 67.
129. *Philosophia reformata*, p. 32.
130. «Y este vaso es la Luna», *De lapide philosophico*, en *Theatr. chem.* (1622) II, p. 280.
131. *Theatr. chem.* (1622) V, p. 148.
132. «Cum animae processissent a germinibus coelorum» (*ibid.*).
133. La *humiditas* es *retentiva animarum* (contenedora de almas). *Lib quart.* (l. c., p. 148).
134. Cf. la *descensio animae* en *La psicología de la transferencia* [OC 16,12], § 483 y 497.
135. *Dialogus miraculorum*, *Distinctio* IV, cap. XX y *Distinctio* I, cap. XXXII. Acerca de Ignacio de Loyola, cf. Jung, «El espíritu de la psicología», § 395 [OC 8,8].
136. *Phil. ref.*, p. 33.
137. Cf. la hipótesis de la consciencia múltiple en «Consideraciones teóricas acerca de la esencia de lo psíquico», secc. F [OC 8,8].

tardía como *domus thesaurorum* y *gazophylacium*, «casa del tesoro» y «tesoro real»[138].

115 A partir de todo esto, se puede comprender la idea de Dorn según la cual la vasija debería ser hecha a partir de la cuadratura del círculo[139]; ciertamente se trata allí de una operación esencialmente psíquica, a saber, de la producción de una actitud interna de tomar el arquetipo del sí-mismo y dejarlo aparecer subjetivamente. Dorn denomina a la vasija el *vas pellicanicum* (vaso del pelícano) a través del cual es extraída la *essentia quinta* (quinta esencia) desde la *prima materia* (materia prima)[140]. Lo mismo enuncia el anónimo de los escolios al *Tractatus aureus*: «Este vaso, en efecto, es el verdadero pelícano filosófico, y no se ha de buscar otro en todo el mundo»[141]. Simultáneamente es el *lapis* y lo contiene, quiere decir que *el sí-mismo se contiene a sí mismo*. A esta formulación corresponde la comparación habitual de la piedra con el huevo o con el dragón, que se devora a sí mismo y se da nacimiento a sí mismo.

116 Tanto el mundo de las ideas como el lenguaje de la alquimia se apoyan en el de la mística: el cuerpo de Cristo es denominado en la *Carta de Bernabé* «el vaso del Espíritu». Cristo mismo es, en efecto, el pelícano que se rasga el pecho por sus hijos[142]. Los seguidores de Heracleón hacen que el moribundo le diga a los poderes demiúrgicos: «Yo soy un vaso más precioso que el ser femenino que los ha generado. Porque mientras que vuestra madre no conoce su propia raíz, yo me conozco a mí mismo y reconozco de dónde soy.

138. *Cons. coniugii*, en *Ars chem.*, p. 109.

139. *De trasmutatione metallorum*, en *Theatr. chem.* (1602) I, pp. 574 ss.: «... Nuestro vaso debería producirse realmente según la proporción y la medida geométrica y a partir de una determinada cuadratura del círculo».

140. *Philosophia chemica*, en *Theatr. chem.* (1602) I, p. 500.

141. *Theatr. chem.* (1613) IV, p. 789.

142. Honorio de Autún, *Speculum de mysteriis ecclesiae*, col. 936. El desgarramiento del pecho, la herida del costado y el morir como mártir son paralelos de la matanza del sacrificio, el despedazamiento, el despellejamiento, etc., y corresponden igual que éstos a la irrupción y revelación del hombre interior. Véase al respecto el informe de Hipólito sobre el sistema frigio: los frigios enseñaban que el padre de todas las cosas se llama almendra (*amýgdalos*), que es preexistente (προόντα) y «que teniéndolo dentro de sí lleva en sí el fruto perfecto, por así decir, palpitando y moviéndose en su profundidad», él se habría desgarrado (διήμυξε) el pecho y habría dado nacimiento a su hijo invisible, sin nombre e inexpresable. Éste es «el invisible “por cuyo medio todo ha llegado a existir y fuera del cual nada ha existido”» (se refiere al *logos*, Jn 1, 3.) Él es el *sýriktes*, el flautista, es decir, el viento (*pneuma*). Él es el «ser de muchos nombres, muchos ojos, e inescrutable», «la palabra (ῥῆμα) de Dios, la palabra de la Revelación de la Gran Potencia»... «que yace en la morada en la que la raíz del todo se encuentra fundada»... «Éste es “el reino de los cielos”, “el grano de mostaza”... el punto indivisible que sólo conocen los pneumáticos» (*Elenchos* V, 9, 1-6, pp. 97 ss. [*La gnosis eterna* I, pp. 108-109]). La *Carta de Bernabé* en Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen*, pp. 143 ss. [*Padres apostólicos*, ed. D. Ruiz Bueno, pp. 771-810].

Invoco a la Sabiduría inmortal que está en el Padre[143] y es la Madre de vuestra madre, la que no tiene padre ni madre, pero tampoco compañero masculino», etcétera[144].

117 En el simbolismo abstruso de la alquimia resuena, por un lado, el lejano eco de esta mentalidad que, sin posible esperanza de desarrollo, tuvo que caer ante la censura eclesiástica; por el otro, encontramos en ella un anticipo y preanuncio de un futuro que reconducirá la proyección al hombre del que partió en primer lugar. Es interesante ver de qué modo extrañamente torpe se abre camino esta tendencia en la fantasmagoría alquímica. Johannes de Rupescissa ofrece la siguiente indicación: «Deja que sea un vaso como un querubín, que es la imagen de Dios y que tiene seis alas, como seis brazos que vuelven hacia él, y arriba una cabeza redonda... Y pon en ese vaso el agua ardiente aludida», etc.[145]. Según esto el vaso ideal de destilación, es decir, el *vas Hermetis*, debía tener una forma si bien divinamente monstruosa, sin embargo, cercanamente humana. Rupescissa denomina además a la quintaesencia el *ciel humain*, ella es *comme le ciel et les étoiles* (como el cielo y las estrellas). (¡Vinculación del firmamento con lo inconsciente!) En el Libro *El-Habib* se enuncia: «La cabeza del hombre, también, es semejante a un aparato de condensación»[146]. Entre las cuatro llaves que abren la casa del tesoro el *Consilium coniugii*[147] menciona el siguiente proceso: «Esta llave es el ascenso del agua a través de la garganta hasta la cabeza del vaso que es similar a un hombre vivo». Una presentación similar encontramos también en el *Liber quartorum*[148]: «El vaso debe tener forma redonda, así como el hacedor de esta obra es un

143. Heracleón enseña que como fundamento del mundo hay un hombre originario, llamado Bythos (profundidad del mar), que no es ni masculino ni femenino. Pareciera que de este ser no sólo se origina el hombre interior (ὁ ἔσω ἄνθρωπος), sino que además corresponde a él, pues se dice de él que «ha descendido del *pleroma* de lo alto».

144. Epifanio, *Panarion* (*Contra octoaginta haereses*, XXXVI, III, 4), p. 125.

145. *La Vertu et la propriété de la quinte essence*, p. 26 («Fais faire un vaisseau en la manière d'un Cherubin, qui est la figure de Dieu, et aye six aisles, en la façon de six bras, revenans en luy mesmes: et dessus une teste ronde... Et mets dedans iceluy vaisseau ladite eau ardant»). Cf. también *Aion* [OC 9/2], § 379.

146. «La tête de l'homme, aussi, est semblable à un appareil de condensation». Berthelot, *Chimie au moyen âge* III, p. 80.

147. En *Ars chem.*, p. 110.

148. *Theatr. chem.* (1622) V, pp. 150 ss. La *res simplex* se refiere en este texto, en última instancia, a Dios. La *res qua indigemus* es *simplex*. Lo *simplex* es *insensibile*. El alma es lo simple y «la obra no se completa si la cosa no es transformada en lo simple» (p. 130). «El entendimiento es el alma simple»; «y el entendimiento también conoce lo que es más alto que él, y que rodea a Dios, cuyas propiedades no puede aprehender» (p. 145); «... aquello de lo que han surgido las cosas es el Dios invisible e inmóvil mediante cuya voluntad es creado el entendimiento» (*ibid*.).

transformador del firmamento y de la cápsula craneana y como la cosa de la cual estamos necesitados es una cosa simple». Resulta claro que estas representaciones se retrotraen históricamente al simbolismo de la cabeza de los textos de Zósimo, pero al mismo tiempo apuntan en adelante también al reconocimiento de que el proceso de transformación se da en la cabeza, es decir, que es un proceso psíquico. Este reconocimiento no ha sido velado luego torpemente, sino que justamente el penoso trabajo de su despertar es el que demuestra la tenacidad de su proyección en la materia. El reconocimiento psicológico mediante la reducción de la proyección parece haber sido desde siempre un asunto muy difícil.

118 El dragón o la serpiente representa la *inconsciencia proto-originaria*, pues este animal adora, como dicen los alquimistas, permanecer «en cavernas y lugares oscuros». Esta inconsciencia tiene que ser sacrificada y sólo entonces se puede encontrar el acceso a la cabeza, es decir, al reconocimiento consciente. Aquí se despliega otra vez la lucha universal del héroe contra el dragón en cuyo final triunfal sale cada vez el sol, es decir, la consciencia se aclara y percibe, tal como lo describe el texto de Zósimo, que el proceso de transformación tiene lugar en el interior del templo o de la cabeza. De hecho es ὁ ἔσω ἄνθρωπος (el hombre interior) presentado como homúnculo el que transita los estadios de la transformación desde el cobre pasando por la plata hasta llegar al oro. Los estadios corresponden a un aumento gradual de valor.

119 Al hombre moderno le resulta bastante llamativo el hecho de que justamente el hombre interior y su crecimiento espiritual deban ser representados por metales. Pero de los hechos históricos no se puede dudar y además tampoco se trata de una representación exclusiva de la alquimia. Así, por ejemplo, se cuenta de Zaratustra que recibió de *Ahura Mâzdâh* en una copa la pócima de la omnisciencia. Luego vio en un sueño un árbol con cuatro ramas de oro, plata, acero y hierro fundido[149]. El árbol corresponde exactamente al árbol de los metales de la alquimia, al *arbor philosophica*, el cual si algo representa, es justamente el crecimiento espiritual hasta la más alta iluminación. El metal frío y muerto parece, sin embargo, ser el opuesto por antonomasia del espíritu —pero ¿qué pasa cuando el espíritu también está muerto como el plomo o el cobre?—. Entonces se puede dar el caso de que un sueño diga: ¡Búscalo en el plomo o en el mercurio! La naturaleza parece estar empeñada en llevar a la consciencia a una mayor expansión y esclarecimiento para lo

149. Reitzenstein y Schaeder, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*, p. 45.

cual saca provecho del constante anhelo del hombre por los metales, especialmente por los valiosos, y le da la ocasión de buscarlos y examinarlos según sus posibilidades. Durante esta tarea parece darse cuenta de que en las minas se encuentran no sólo venas metálicas, sino también pequeños embaucadores y que en el plomo están escondidos un peligroso demonio o una paloma del Espíritu Santo.

120 Diversos alquimistas han transitado este proceso de conocimiento, según se puede comprobar, hasta tal punto que sólo los separaba de la consciencia psicológica una delgada pared divisoria. Christian Rosencreutz se encuentra aún de este lado del umbral, mientras que justamente el *Fausto* de Goethe se halla del otro lado y por eso presenta el problema psicológico que luego aparece cuando el «hombre interior» (aquella figura más grande), que anteriormente se albergaba en la más pequeña del homúnculo, viene a la luz de la consciencia y así se opone al yo existente hasta ese momento (al *homo animalis*). Más de una vez Fausto vislumbra el frío metálico de Mefistófeles que primero lo rodeó con forma de perro (¡el motivo del uroboros!). Se sirve de él como de un espíritu familiar (*familiaris*) o espíritu de servicio (πάρεδρος) y se deshace de él recurriendo al motivo del diablo engañado; sin embargo, aceptó la primavera que le trajo Mercurius, y también la gloria y el poder de la magia. Goethe le dio al problema una solución de carácter aún medieval; sin embargo, correspondía a una disposición anímica que prescindía de la protección de la Iglesia. Éste no era el caso de Rosencreutz que todavía se pudo mantener sabiamente sin prescindir del círculo de la magia; pues él, como Andreae, se encontraba dentro de la tradición. Goethe era más moderno y por eso menos cuidadoso. Nunca terminó de entender cabalmente de qué noche de Walpurgis mental protege el dogma cristiano, a pesar de que justamente su obra maestra le presentó estos infiernos incluso en dos versiones. Pero ¡qué no le puede pasar a un poeta, sin que ello no le traiga necesariamente serias consecuencias! Éstas se hicieron visibles sólo un siglo después. La psicología de lo inconsciente tiene que contar de todos modos con estos largos períodos de tiempo, en tanto ella tiene menos que ver con la personalidad efímera que con ese proceso secular al que está arraigado cada hombre individual como el caduco ciclo de la flor y el fruto a su rizoma.

C. LAS PERSONIFICACIONES

121 Lo que aparece como *resumen*, es decir, la parte que acabamos de tratar, Zósimo la denomina un προοίμιον (preámbulo). No es una

visión onírica, sino que Zósimo enuncia su lenguaje consciente del arte y se expresa en conceptos que evidentemente le resultan familiares al lector. La serpiente, su sacrificio y despedazamiento, el receptáculo-cabeza y el milagro de la χρυσοποιία (producción de oro), la transformación de los ἀνθρωπάρια (hombrecillos), de los espíritus de los metales, son en realidad representaciones de la alquimia de sus días. Por eso este fragmento nos impresiona también como una alegoría consciente, y justamente en oposición a las verdaderas visiones que tratan el tema de la transformación en forma totalmente no ortodoxa y original, del mismo modo que lo pueden hacer los sueños. Los espíritus abstractos de los metales son aquí seres humanos y pacientes y todo el proceso se aproxima a una iniciación mística, es decir, es en gran medida psicologizado. Sin embargo, la consciencia de Zósimo está aún hasta tal punto bajo la influencia de la proyección que en la visión pareciera no ver otra cosa que la «producción de líquidos». Se ve cómo la consciencia de aquellos días se distancia del proceso místico y se vuelve al proceso material y como la proyección mística sirve justamente para atraer la atención hacia lo físico. Pues el mundo físico todavía no estaba descubierto. Si Zósimo hubiese distinguido la proyección, entonces habría recaído en la niebla de la especulación mística de entonces y el desarrollo del espíritu científico natural hubiese sido postergado aún más. Para nosotros las cosas son bastante distintas. Justamente el contenido místico de sus sueños es de especial significación para nosotros, pues conocemos todos los procesos químicos a cuya investigación se dedicó. Por ese motivo podemos separarlos de la proyección y distinguir en ellos el elemento psíquico que contienen. El *resumen* nos ofrece una posibilidad de comparación que nos permite advertir la diferencia en el modo de presentación expositiva del prólogo y de las visiones. Esta diferencia habla a favor de nuestra suposición de que las visiones son sueños y no alegorías, por más que la construcción del sueño auténtico a partir del texto legado hasta nosotros en forma incompleta seguramente ya no sea posible.

122 La representación del proceso místico-alquímico a través de personas requiere algunas explicaciones. Las personificaciones de algunas cosas inanimadas son resabios de una psicología primitiva y arcaica. Se basan en una identidad inconsciente originaria, la así llamada *participation mystique*[150]. La identidad inconsciente surge a causa de una proyección de contenidos inconscientes en un objeto, de manera que éstos en un primer momento son accesibles a la

150. Lévy-Bruhl, *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. Cf. *Tipos psicológicos* [OC 6,1], definiciones *s.v.* «identificación» e «identidad».

consciencia como cualidades que pertenecen aparentemente al objeto. Cada objeto de una interesante manera provoca una mayor o menor cantidad de proyecciones. La diferencia entre la psicología primitiva y la moderna en este punto es, sobre todo, una diferencia cualitativa y, en segundo término, también de grado. El desarrollo cultural de la consciencia es esencialmente ampliativo. Por una parte se extiende a través de adquisiciones de conocimiento y, por la otra, por contracción de proyecciones. Estas últimas son reconocidas como contenidos psíquicos y son reintegradas a la psique. Se podría decir que la alquimia ha concretizado o personificado todas sus ideas fundamentales: los elementos, el vaso o vasija, la piedra, la materia prima, la tintura, etcétera. La idea del hombre como un microcosmos, que representa en todas sus partes a la Tierra o al universo (¡compárense, por ejemplo, las *melothesías* medievales!*), es un residuo de la identidad psíquica originaria que correspondía predominantemente a una consciencia crepuscular. Un texto alquímico se expresa de la siguiente manera:

> ... El hombre debe considerarse un microcosmos y en todos sus respectos compararse con el mundo: sus huesos escondidos bajo la piel se comparan con las rocas y las montañas, pues el cuerpo está fortalecido por ellos del mismo modo que la tierra por las piedras, y la carne es considerada como la tierra y los grandes vasos sanguíneos como caudalosas corrientes y los pequeños como ríos menores que desembocan en los grandes. La vejiga es el mar en el que se reúnen por igual ríos grandes y pequeños. El cabello se compara con la hierba, las uñas de las manos y los pies y lo que está contenido dentro y fuera del hombre, todo se compara según su tipo con el mundo[151].

123 Las proyecciones alquímicas no constituyen otra cosa que un caso especial del modo de pensar general que se tipifica en la idea del microcosmos. Un buen ejemplo para tales personificaciones es lo siguiente:

* Cf. al respecto Jung, *Psicología y religión* [OC 11,1], § 62 y 113. *Melothesía* = μελοθεσία, *v.* glosario de términos griegos.

151. «... dum homo pro parvo mundo aestumatur, atque etiam omnino cum mundo comparatur, ossa enim illius sub cute latentia saxosis cum montibus comparantur: cum illis namque corpus corroboratum est, non secus ac terra lapidibus, et caro pro terra aestumatur, atque venae magnae pro magnis fluentis, parve vero pro exiguis fluviis, qui in magnos sese exonerant. Vesica mare est, in qua tam magni, quam exigui etiam fluvii, pariter congregantur: Crinis, herbis crescentibus: Unges in manibus et pedibus, et quod tam in: quam extrinsecus in homine deprehenditur, omnia justa suma speciem, cum mundo comparantur» (*Gloria mundi,* en *Mus. herm.*, p. 270).

> Mi más adorado, sigue con precisión / cómo debes hacer las cosas. / Tú debes ir a la casa / allí encontrarás dos puertas / que estarán cerradas /, allí delante de ellas debes permanecer un instante / hasta que venga alguien / y abra las puertas / y salga hacia ti /. Será un hombre amarillo / y no es bello a los ojos /, sin embargo no le debes temer / porque sea deforme /, él es de amable palabra / y te preguntará /, mi querido, qué buscas aquí / hace tanto ya que no veo un hombre aquí delante / tan cerca de esta casa /. Entonces le debes contestar /, he venido aquí a buscar el *Lapidem Philosophorum* /, el mismo hombre amarillo te contestará y te dirá /, mi querido amigo, después de que has venido de tan lejos / te daré indicaciones precisas /, tú debes entrar en la casa / hasta que llegues a una fuente que fluye... y luego ve con cuidado un momento más /, te recibirá un hombre rojo /, él es rojo como el fuego y tiene ojos rojos /, tampoco debes temerle a él por su fealdad / pues él es gentil de palabra / y también te preguntará /, mi querido amigo /, cuál es tu deseo aquí / pues me resultas un visitante desconocido /, tú le debes contestar /, busco el *Lapidem Philosophorum*...[152].

124 Una fuente especial para las personificaciones de metales son las sagas populares de los duendes que fueron vistos frecuentemente en las minas[153]. En Zósimo[154] encontramos varias veces los «hombres de metal», también un águila de bronce[155], y del mismo modo sucede en la alquimia latina: «Acepta a aquel hombre blanco del recipiente» que procede, por cierto, de «la unión del novio y la desposada»[156]. Al mismo contexto pertenecen las figuras de la «mujer blanca» y el «esclavo rojo» citadas una y otra vez, que se refieren a Beya[157] y Gabricus. Estas dos figuras parecen haber encontrado eco también en Chaucer:

> *The statue of Mars up on a carte stood,*
> *Armed, and loked grym as he were wood;*
> *And over his heed ther shynen two figures*
> *Of sterres, that been cleped in scriptures,*
> *Thatoon Puella, that oother Rubeus*[158].

152. *Ein Philosophisches Werck und Gespräch, von dem Gelben und Rotten Mann «Reverendissimis Domini Melchioris Cardinalis et Episcopi Brixiensis»*, en Salomon Trismossin, *Aureum vellus*, pp. 179 s. Después del hombre rojo encuentra al cuervo negro y de él surge la paloma blanca.

153. Interesantes testimonos al respecto en Gregorio Agricola, *De animantibus subterraneis*; también en Athanasius Kircher, *Mundus subterraneus*, libro VIII, cap. IV.

154. Berthelot, *Alch. grecs*, III, XXXV, pp. 201/207.

155. L.c., IILX, 18 s., pp. 197/ 202.

156. *Aenigma* IV, en *Art. aurif.* I, p. 151.

157. *Visio Arislei*, en *Art. aurif.* I, pp. 146 ss.

158. *The Canterbury Tales*: «The Knightes Tale», 2040-2045, p. 444: «La estatua de Marte estaba de pie en un carro de guerra, / armada, y salvaje, furiosa de cólera; / y sobre

125 Posiblemente nada sería más fácil que comparar la historia de amor de Marte y Venus con la de Gabricus y Beya («esposa cándida», *uxor candida* y «siervo rubio», *servus rubicundus*, personificados también como perra y perro), y asimismo son probables influencias astrológicas. Pues así como en virtud de su identidad el hombre participa del macrocosmos, del mismo modo éste participa del hombre. A partir de esto se puede comprender este pasaje tan importante para la psicología de la alquimia: «Y así como el hombre está compuesto de cuatro elementos, así también es la piedra, y así también es extraída del hombre, y tú eres su mineral, o sea, en virtud de la obra; y él es extraído de ti, o sea, por división; y permanece inseparable de ti, es decir, gracias a la ciencia»[159]. Y así como las cosas son personificadas como «hombres», así se personifica el macrocosmos como un hombre. «... A tal punto que la naturaleza en su totalidad se reúne en el hombre igual que en un centro y uno participa en el otro y no se comete arbitrariedad al concluir que la materia de la piedra filosofal puede encontrarse por doquier»[160]. En el *Consilium coniugii*[161] se dice: «Son cuatro las naturalezas que constituyen al hombre filosófico... son cuatro los elementos de la piedra los que con la mejor proporción entre sí constituyen al hombre filosófico, es decir, el elixir humano perfecto... la piedra es denominada hombre porque sólo se llega a ella[162] a través de la razón y el conocimiento humano». El enunciado *tu es minera* encuentra su paralelo en el *Tratado de Comario*[163]: «En ti [Cleopatra] está escondido el maravilloso y escalofriante secreto». Lo mismo se dice de los σώματα (cuerpos), es decir, substancias: «En ellos está escondido ciertamente todo el secreto»[164].

D. EL SIMBOLISMO DE LA PIEDRA

126 Zósimo contrapone al hombre espiritual (πνευματικός) el σῶμα (cuerpo) en el sentido de σάρξ (carne)[165]. El hombre espiritual se ca-

su cabeza brillaban dos constelaciones, / las que en letras una fue llamada Puella, y la otra Rubeus».

159. *Rosinus ad Sarratantam*, en *Art. aurif.* I, p. 311.

160. *Orthelli epilogus*, en *Theatr. chem.* (1661) VI, p. 438.

161. *Ars chem.*, pp. 247, 253 y 254.

162. El texto dice «Deum», lo que carece de sentido. Expresiones como «nuestro cuerpo es nuestra piedra» (*Authoris ignoti opusculum*, en *Art. aurif.* I, p. 392) son dudosas, ya que «nuestro cuerpo» puede significar asimismo materia arcana.

163. «Belehrung der Kleopatra», en Berthelot, *Alch. grecs.,* IV, XX, 8, pp. 292/281.

164. *Ibid.*, 16, pp. 297/285m.

165. Berthelot, *Alch. grecs*, III, XLIX, 4, pp. 222 s./229 s.

racteriza por el hecho de que busca el *conocimiento de sí mismo* y *de Dios*[166]. El hombre terrenal, σάρκινος (carnal) es llamado Tot o Adán. Él lleva en sí al hombre espiritual, al que se denomina φῶς (luz). Este primer hombre Tot-Adán está simbolizado por los cuatro elementos. El hombre espiritual y el hombre carnal se llaman Prometeo y Epimeteo. Juntos, sin embargo, «son un *solo* hombre, según el discurso alegórico, es decir, alma y cuerpo». El hombre espiritual ha sido tentado a vestirse con el cuerpo y está ligado con él a través de «Pandora a la que los hebreos llaman Eva (la mujer)»[167]. Aquí se trata de un *anima* que funciona como «ligadura del cuerpo y el espíritu», es decir, que juega el papel de Śakti o Maya que combina la consciencia del hombre con el mundo. En el *Libro del Crates* el hombre espiritual dice: «¿Eres capaz de comprender tu alma completamente? Si la conocieras como corresponde, y si supieras lo que la puede hacer mejor, entonces estarías en condiciones de darte cuenta de que los nombres que los filósofos le dieron en otro tiempo, no eran sus verdaderos nombres»[168]. Esta última es una frase hecha que se aplica al nombre del *lapis* («la pierre plus précieuse que l'eau d'or», la piedra más preciada que el agua de oro). El *lapis* significa el hombre interior, es decir, el ἄνθρωπος πνευματικός. Ésta es la *natura abscondita* (naturaleza escondida) en cuya liberación se empeña la alquimia. En este sentido la *Aurora consurgens* dice que, a través del bautismo de fuego, «el hombre que antes estaba muerto, ha sido transformado en un alma viviente»[169].

127 Los atributos divinos del *lapis* son a tal punto persistentes (*incorruptibilis*, *permanens*, *divinus*, *trinus et unus* [incorruptible, permanente, divino, trino y uno], etc.) que no se puede menos que entender a éste como el «dios escondido en la materia», es decir, como el Dios del macrocosmos. Éste es justamente el puente hacia el paralelo del *lapis*-Cristo que ya se encuentra en Zósimo[170] (si no se trata aquí de una interpolación posterior). En cuanto Cristo se ha revestido con un cuerpo humano capaz de padecer, es decir, con materia, se da una analogía con el *lapis*, cuya corporeidad no

166. Acerca de la importancia del conocimiento de sí mismo hay en la literatura alquímica varios testimonios. Cf. *Aion* [OC 9/2], § 250 ss.

167. Berthelot, l.c., 6-7, pp. 22 s./231. Traducción del texto completo en *Psicología y alquimia* [OC 12], § 456.

168. «Es-tu capable de connaître ton âme d'une manière complète? Si tu la connaissais comme il convient, et si tu savais ce qui peut la rendre meilleure, tu serais apte à reconnaître que les noms que les philosophes lui ont donnés autrefois, ne sont point ses noms véritables» (Berthelot, *La Chimie au moyen âge* III, p. 50).

169. La *Aurora consurgens* será publicada próximamente por Marie-Louise von Franz [en 1957; pp. 72/73].

170. Berthelot, *Alch. grecs*, III, XLIX, 4, pp. 223/230.

se deja de acentuar. La ubicuidad de esta última corresponde a la omnipresencia, es decir, presencia completa en Cristo. Sin embargo, su «poco valor» se contrapone a la concepción de la Iglesia: la divinidad de Cristo no proviene del hombre, pero la piedra sí es salutífera y cada hombre es el portador potencial e incluso creador de ella. No resulta difícil ver el estado de la consciencia que se compensa con la filosofía del *lapis*, porque el *lapis*, lejos de *significar* a Cristo, está en una relación de complementaridad con la concepción general de la figura de Cristo de la época[171]. Qué es lo que le interesa especialmente a esa naturaleza inconsciente que produjo la imagen del *lapis*, se ve claramente en la idea de su origen en la materia y de su procedencia del hombre, de su difusión general y de la posibilidad de crear lo que yace por lo menos potencialmente en el ser humano. Estas propiedades muestran las deficiencias de la imagen de Cristo percibidas en la época: un aire demasiado enrarecido en relación con las necesidades humanas, una distancia demasiado grande y un lugar que quedaba vacante en el corazón del hombre. Se carecía del Cristo «interior» y propio de cada hombre. Su espiritualidad era demasiado elevada y la naturalidad del hombre demasiado baja. En la imagen del Mercurius y del *lapis* la «carne» se glorificaba a su manera, en tanto no se podía transformar en espíritu, sino que, por el contrario, fijaba el espíritu como piedra y a ésta se le daban casi todos los atributos de las tres personas divinas. De ahí que el *lapis* pueda ser concebido en cierto sentido como un *símbolo del Cristo «interior», de Dios en el hombre*. Uso a propósito la expresión «símbolo»: pues el *lapis* no quiere significar con su analogía de Cristo de ningún modo una posición opuesta complementaria que lo pueda reemplazar, sino que, en el transcurso de siglos de alquimia, se manifiesta paulatinamente la tendencia a hacerlo aparecer como la *coronación de la obra de redención*. Con ello se anuncia el intento de incorporar la figura de Cristo a la filosofía de la *scientia Dei* (ciencia de Dios). En el siglo XVI Khunrath formula por primera vez la posición «teológica» del *lapis*. Él es el *filius macrocosmi*, en oposición al «hijo del hombre» que es denominado el *filius microcosmi*. Esta imagen del «hijo del gran mundo» indica claramente de qué instancia proviene: no procede del espíritu consciente del hombre individual, sino de aquellas *zonas psíquicas límite que desembocan en el misterio de la materia del mundo*. En un reconocimiento correcto de la unilateralidad espiritual de la imagen de Cristo, la especulación teológica se ocupó ya muy temprana-

171. «El espíritu Mercurius» [OC 13,2], § 295 ss.

mente del cuerpo de Cristo, es decir, de su materialidad, y resolvió provisionalmente el problema con la hipótesis de la «resurrección del cuerpo». Debido, no obstante, a que ésta era una respuesta provisional y por eso no totalmente satisfactoria, se volvió a plantear el problema con la «Asunción de la Bienaventurada Virgen María» que condujo, en primer lugar, al dogma de la Inmaculada Concepción (*conceptio inmaculata*) y luego al de la Asunción (*assumptio*). Con ello sólo se postergó la verdadera respuesta, pero se fue preparando el camino. Tal como lo muestran las representaciones gráficas medievales, a través de la asunción y coronación de María se agrega a la Trinidad masculina un cuarto elemento de naturaleza femenina. Así surge una cuaternidad que representa un símbolo de totalidad real y no meramente pretendida. La totalidad de la Trinidad es un mero postulado, pues fuera de ella se encuentra el eterno antagonista autónomo con su coro de ángeles caídos y sus habitantes del infierno. Los símbolos de totalidad naturales tal como aparecen en nosotros en los sueños y visiones y en el Oriente en los mándalas, son cuaternidades, es decir, múltiplos de cuatro o círculos cuadrados.

128 La predominancia de la materia se manifiesta sobre todo en la elección de la imagen de Dios como la piedra. Encontramos la elección de este símbolo en la alquimia griega más antigua. No se incurre en un error al suponer que el símbolo de la piedra es incomparablemente más antiguo que su uso alquímico. La piedra como lugar de nacimiento ocasional de los dioses (por ejemplo, el nacimiento de la piedra de Mitra) se basa en las leyendas primitivas del nacimiento desde las piedras, que por su parte se retrotraen a representaciones aún más originarias. Por ejemplo, existe la concepción australiana según la cual las almas de los niños habitan en la «piedra de los niños». Pueden ser conducidas a emigrar a un útero, cuando un hombre frote la piedra de los niños con una *churinga*. Se entiende por *churingas* cantos rodados o piedras con forma alargada, decoradas con adornos, y trozos de madera alargados y chatos, también decorados o palos que tienen el significado de instrumentos de culto. Según la concepción de australianos y melanesios las *churingas* proceden del antepasado totémico, son residuos de su cuerpo o de su actividad y contienen su *arunquiltha* o *mana*. Están unidas al alma del antepasado y con los espíritus de todos los poseedores posteriores. Son tabú, es decir, secretas y están enterradas en *caches* o escondidas en las hendiduras de las rocas. Para su fortificación se las entierra también en las necrópolis para incorporar el *mana* de los muertos. Estimulan el crecimiento de los frutos del campo, la reproducción de los hombres y animales, sanan heridas,

enfermedades y dolencias del alma. Así surge la costumbre australiana de golpear fuertemente el abdomen de un hombre con una *churinga* de piedra para disolver los nódulos de los intestinos producidos por las emociones[172]. Para el culto las *churingas* son teñidas con ocre rojo, untadas con grasa, apoyadas o envueltas en hojas y luego se las escupe (¡la saliva = *mana*!)[173].

129 Estas ideas de piedras mágicas no se encuentran sólo en Australia y Melanesia, sino también en la India y en Birmania y —*last not least*— en Europa misma. La locura de Orestes es curada en Laconia por una piedra[174]. Del mismo modo Zeus encuentra cura a su pena de amor sobre la piedra de Leucadia. En la India el joven se sube a una piedra para lograr fortaleza de carácter y la novia también hace lo mismo para alcanzar la perdurabilidad de su fidelidad. Según Saxo Grammaticus los que eligen al rey están parados sobre piedras para darle solidez a su decisión[175]. La piedra verde de Arran era una piedra curativa y de juramento[176]. En una cueva de Birseck cerca de Basilea se encontró una *cache* de estas «piedras del alma» y en las recientes excavaciones en el palafito del lago Burgeschi en el cantón de Solothurn se descubrió una formación de cantos rodados que estaba envuelta en abedules. Esta concepción profundamente originaria de la fuerza mágica de la piedra conduce en niveles más altos a la significación de las piedras preciosas a las cuales se les adjudicaron diversas facultades mágicas y medicinales. Las piedras preciosas históricas más famosas han de ser incluso las causantes de los destinos trágicos de sus propietarios.

130 Un mito navajo de Arizona ilustra en forma especialmente clara la fantasía primitiva que rodea a la piedra. En el tiempo de la gran oscuridad los antepasados del héroe[177] contemplaron cómo el Padre-Cielo descendió y la Madre-Tierra ascendió y se juntaron y, en la cima de la montaña en donde se habían unido, esos hombres

172. Spencer y Gillen, *The Northern Tribes of Central Australia*, pp. 257 ss.

173. Hastings [ed.], *Encyclopaedia of Religion and Ethics* I, p. 553b y Frazer, *Magic Art* I, pp. 160 ss. Hoy en día todavía se ven en la India estas piedras teñidas con ocre, por ejemplo, en el Kalghat en Calcuta. Cf. Hastings, l.c. XI, *s.v.* «Stones (Indian)».

174. Pausanias, *Descriptio Graeciae*, III, 22, 1, en la trad. p. 248. [«De Gitio dista aproximadamente tres estadios una piedra no labrada: dicen que Orestes sentado en ella se libró de su locura; por esto la piedra fue llamada Zeus Capotas en dialecto dorio» (Pausanias, *Descripción de Grecia* (Libros I-III), trad. de M. C. Herrero Ingelmo vol. I, p. 328).]

175. De igual modo los arcontes de Atenas al prestar juramento del cargo.

176. Frazer, l.c., p. 161.

177. Corresponden a los aborígenes autóctonos de la era primitiva prehumana, designada por los australianos del centro como alchuringa (equivalente al mundo de los antepasados y del sueño).

primitivos encontraron una pequeña figura hecha de turquesa[178]. Ésta se transformó en Estsánatlehi (o, según otra versión, de ella nació), «la mujer que rejuvenece o se transforma». Ella es madre de los dioses mellizos que devoraron a los monstruos del mundo primitivo y la «abuela de los *yéi*, de los dioses». Es una de las figuras más significativas, si no la más significativa, del panteón matriarcal navajo. No es sólo la «mujer que se transforma a sí misma», sino también una figura doble, en tanto tiene una hermana melliza, *Yolkaíestsan*, con características esencialmente similares. Estsánatlehi es inmortal, debido a que, igual que la naturaleza, es joven y madura y se vuelve anciana para luego resurgir como una joven niña; se trata de una verdadera *Dea Natura*. De diferentes partes de su cuerpo nacieron sus cuatro hijas, pero de su espíritu la quinta. De las perlas de turquesa de su pecho derecho surgió el Sol y de las perlas de conchas blancas de su pecho izquierdo, la Luna. De un trocito de epidermis de debajo del pecho izquierdo se volvió a recrear a sí misma. Vive en el Oeste en una isla en el mar. Su amante es el salvaje y cruel portador del Sol, que tiene además otra mujer y que sólo tiene que permanecer a su lado cuando llueve. La diosa de turquesa se considera tan sagrada que no se puede fabricar ninguna imagen de ella. Ni siquiera los dioses la pueden mirar. Cuando sus hijos gemelos le preguntan quién es su padre, ella les da una información equivocada, evidentemente para preservarlos del peligroso destino de héroes que les está deparado[179].

131 Esta diosa matriarcal es una obvia figura del ánima, que al mismo tiempo es también el símbolo del sí-mismo, lo que explica su naturaleza pétrea, su inmortalidad (lo «eterno femenino»), sus cuatro hijas nacidas del cuerpo además de la nacida del espíritu, su esencia doble como naturaleza solar y lunar, su concubinato con un hombre casado y su capacidad de transformación[180]. Ella es el cielo azul turquesa que toma forma de bóveda sobre las montañas occidentales y cuya hija con forma de turquesa fue encontrada en la cima de la montaña. El sí-mismo del hombre matriarcal está aún oculto en su carácter femenino inconsciente, como se puede ver hoy en día en todos los complejos maternos masculinos. Sin embargo, la mujer-diosa turquesa ilustra también la esencia de la mujer matriarcal que atrae como figura del ánima los complejos maternos

178. Cf. también el *Tratado de Comario* (Berthelot, *Alch. grecs*, IV, XX, 11, pp. 294/282): «Sube hasta la más alta cima en la montaña cubierta de bosques, en medio de los árboles y mira: ¡bien arriba hay una piedra! Y toma de la piedra lo masculino [literalmente, lo *ársen*]».

179. Schevill, *Beautiful on the Earth*, pp. 24 ss. y 38 ss.

180. Cf. La *She* de Rider Haggard, en *She. A History of Adventure*.

de todos los hombres próximos y así les quita su independencia —como una Onfale a Heracles o una Circe, que reduce a sus cautivos a una inconsciencia animal, para no hacer alusión a la Atlántida de Benoits que se provee de una colección de amantes momificados—, todo esto sucede porque ella posee el secreto de la piedra preciosa, pues, como dice Nietzsche, «todo placer quiere eternidad»*. Así se dirige el legendario Ostanes a su discípula Cleopatra al referirse al misterio de la «filosofía»: «En ti está oculto todo el maravilloso y terrible secreto... Di[nos] cómo lo superior desciende a lo inferior y cómo lo inferior se eleva a lo superior y cómo lo medio se aproxima a lo superior, para desde lo intermedio lo medio hacerse uno (ἑνωθῆναι τὸ μέσον)»[181]. Este intermedio es la piedra, el mediador, que reúne a los opuestos. Tales cosas carecen de sentido, si no son comprendidas desde las raíces más profundas del alma.

132 Aunque el motivo del nacimiento de la piedra (por ejemplo, la leyenda griega sobre el origen de Deucalión y Pirra) está ampliamente difundido, sin embargo, el ciclo de leyendas americanas parece privilegiar especialmente el motivo del cuerpo pétreo, es decir, de la piedra viva[182]. Encontramos este motivo, por ejemplo, en el cuento iroqués de los hermanos. Concebido milagrosamente en el cuerpo de una virgen nace un par de mellizos, de los cuales uno ve la luz del mundo por el camino normal, el otro, por el contrario, se abre camino por una vía antinatural, ya que viene al mundo por la cavidad axilar y así mata a su madre. Este último tiene un cuerpo de sílex y, en oposición a su hermano nacido en forma normal, es malo y cruel[183]. En la versión sioux la madre es una tortuga. Entre los wichitas el «salvador» es la gran estrella del Sur que en la tierra lleva a cabo su tarea de salvador como «hombre de sílex». Tiene un hijo, llamado el «joven sílex». Una vez terminada la tarea los dos ascienden al cielo[184]. En este mito coincide, igual que en la alquimia medieval, el «salvador», es decir, el «redentor» con la piedra, la estrella, el «hijo», que está elevado «sobre todas las luces». Entre los indios natchez se encuentra un héroe de la cultura que descendió del sol y que, al igual que él, resplandecía en forma insoportable. Su mirada era incluso fulminante. Para evitar esto y para resguardar su cuerpo de la descomposición en la tierra, se

* «Das trunkne Lied», en *Also sprach Zarathustra*, p. 471.

181. Berthelot, *Alch. grecs*, IV, xx, 8, pp. 292/281.

182. Agradezco el material sobre leyendas a la generosa colaboración de Marie-Louise von Franz.

183. Detalladamente *Gut und Böse* (iroqueses) en *Nordamerikanische Indianermärchen*.

184. Van Deursen, *Der Heilbringer*, p. 227.

transformó en una estatua de piedra, de la que proceden los principales sacerdotes posteriores de los natchez[185]. Entre los pueblo de Tao una virgen es embarazada por hermosas piedras[186] y trae al mundo un hijo héroe que por la influencia hispana tomó los rasgos del Niño Jesús[187]. En el ciclo de leyendas mexicanas antiguas la piedra también desempeña su papel. Así la madre de Quetzalcoatl fue embarazada por una piedra preciosa verde[188]. Él mismo llevaba el apodo de «sacerdote de la piedra preciosa» y portaba una máscara de turquesa[189]. La «piedra preciosa verde» representa un principio vivificador y se la coloca a los muertos en la boca, para la revivificación[190]. La patria originaria de los hombres es el «caparazón de la piedra preciosa»[191]. El motivo de la transformación de la piedra, es decir, de la petrificación, es frecuente en las leyendas peruanas y colombianas y se lo podría relacionar con un culto megalítico de la piedra[192] y presumiblemente con la piedra anímica paleolítica, es decir, con el culto churinga. Los *menhires* (hombres de piedra) constituyen el paralelo de la cultura megalítica que se extiende hasta el archipiélago del Pacífico. La cultura del valle del Nilo que se origina en el Megalítico transforma a sus dioses divinos en formas de piedra eternamente perdurables con la expresa pretensión de mantener inmutable la identidad del Ka real. En el chamanismo los cristales juegan un papel importante. Frecuentemente aparecen ahí como espíritus serviciales[193]. Provienen del trono de cristal del Ser supremo o de la bóveda celeste. Reflejan los acontecimientos de la tierra o revelan qué le sucede al alma del enfermo u otorgan la capacidad de volar[194].

133 La relación del *lapis* con la inmortalidad queda fundada ya muy tempranamente. Tiene una historia que se retrotrae a la prehistoria. Es «la piedra que tiene un espíritu»[195]. Es la panacea, la *medicina catholica* (medicina universal), el *alexiphármakon* (antídoto) y la tintura que transmuta el metal innoble en oro y los guijarros sin valor en piedras preciosas. Es el que trae riqueza, poder y salud. Como

185. *Ibid.*, p. 238.
186. Cf. la significación de la fertilidad entre los churingas.
187. L.c.
188. *Märchen der Azteken und Inkaperuaner*, *Maya und Muisca*, p. 36.
189. *Ibid.*, p. 65.
190. *Ibid.*, p. 330.
191. *Ibid.*, p. 317.
192. *Ibid.*, p. 382.
193. Eliade, *Schamanismus und archaische Ekstasetechnik*, p. 62 [*El chamanismo y las técnicas del yoga*].
194. *Ibid.*, pp. 141 ss.
195. Berthelot, *Alch. grecs*, III, VI, 5, pp. 121/129.

remedio del alma combate la melancolía y en un estadio más alto, como una «piedra filosófica viva», es el símbolo del salvador, del *ánthropos* y de la inmortalidad. Esta incorruptibilidad de la piedra se ve también en la representación antigua según la cual el cuerpo de los santos se torna de piedra. Así en el *Apocalipsis de Elías* se dice de aquellos que escapan a la persecución del Antimesías:

> ... El Señor tomará para sí
> su espíritu y sus almas, su
> carne llegará a ser piedra (πέτρα) y ningún
> animal salvaje la devorará hasta el último
> día del gran Juicio...[196].

En una leyenda de Basuto que relata Frobenius el héroe es colocado por sus perseguidores en la orilla de un río, pero se transforma en piedra y se hace tirar por sus perseguidores la otra orilla (se trata del motivo del *transitus*; «la otra orilla» es igual a la eternidad[197]).

E. EL SIMBOLISMO DEL AGUA

134 La investigación psicológica del simbolismo que se deduce de la historia revela que el *lapis* representa la idea de una totalidad transcendente, que coincide con aquello que la psicología analítica caracteriza como «sí-mismo»[198], en tanto los símbolos históricos o etnológicos son simplemente idénticos a los símbolos producidos espontáneamente por lo inconsciente. A partir de aquí se puede comprender sin dificultad la afirmación aparentemente absurda de los alquimistas, según la cual la piedra consistiría en cuerpo, alma y espíritu y sería completamente un *animale* (ser viviente), por lo tanto, un homúnculo u *homo*. El *lapis* es justamente un símbolo del hombre, o mejor dicho, del *hombre interior*, y las propiedades paradójicas que se le atribuyen han de valer, en realidad, como una descripción y caracterización del hombre interior. En este significado del *lapis* se basa su paralelismo con Cristo. Detrás de los numerosos paralelos de las metáforas eclesiásticas y alquímicas yace el lenguaje del sincretismo helenístico, originariamente común a ambas tradiciones. Pasajes, como el siguiente de Prisciliano, un hereje del siglo IV simpatizante de la gnosis y del maniqueísmo, resultaban seguramente muy sugestivos para los alquimistas: «Unicornio es Dios, para

196. Steindorff, *Die Apokalypse des Elias*, 36, 17-37, 3, p. 97.
197. *Das Zeitalter des Sonnengottes*, p. 106.
198. Para mayores precisiones véase *Psicología y alquimia* [OC 12], § 323 ss.: «Sobre el simbolismo del sí-mismo».

nosotros Cristo es la piedra, para nosotros Jesús es la piedra angular, para nosotros Cristo es el hombre de todos los hombres»[199]. En otros casos, sin embargo, el ejemplo no se daba sino justo al revés, cuando, por ejemplo, a través del *Evangelio de Juan* se trasmitieran algunas metáforas filosófico-naturales al lenguaje de la Iglesia[200].

135 El principio personificado en el sueño de Zósimo es el del agua maravillosa de doble naturaleza, que es agua *y* espíritu, que mata y hace resucitar. Cuando Zósimo, al despertar del sueño, piensa inmediatamente en la «constitución de las aguas», en realidad, alquímicamente hablando, ésa es la conclusión obvia. Porque debido a que el agua buscada y necesitada es un ciclo de nacimiento y muerte, todo proceso constituido de muerte y renacimiento significa naturalmente el agua divina.

136 Quizás no sea imposible observar que hay aquí un paralelo con *el diálogo de Nicodemo*. En la época de la redacción del *Evangelio de Juan* el «agua divina» era un concepto común entre los alquimistas. Cuando Jesús dice: «El que no nazca de agua y de Espíritu...»[201], un alquimista de aquella época lo hubiese comprendido sin dificultad. Jesús se sorprende de la incertidumbre de Nicodemo y acota: «Eres maestro en Israel y ¿no sabes esto?». Con lo cual supone evidentemente que un maestro (διδάσκαλος) ha de conocer el secreto del «agua y del espíritu», es decir, de la muerte y el renacimiento. Continúa con una sentencia que se encuentra frecuentemente en los tratados alquímicos: «Hablamos de lo que sabemos y damos testimonio de lo que hemos visto». Los autores antiguos no citaban este pasaje literalmente, sino que pensaban en modo similar. En algún maestro habrían visto, e incluso más, tocado con sus propias manos, como actúa el *arcanum* o el don del Espíritu Santo (*donum Spiritus Sancti*), el agua eterna «revelada»[202]. A pesar de que estas confesiones proceden de una época posterior, sin embargo, el espíritu de la alquimia de épocas más tempranas (aproximadamente a partir del siglo I) hasta la Edad Media tardía permaneció más o menos el mismo.

137 El pasaje que en el *diálogo de Nicodemo* sigue inmediatamente acerca de las «cosas terrenas» y las «celestiales» es también un bien común de la alquimia desde las *physiká* y *mystiká* de Demócrito. Son los *sómata* y los *asómata*, los *corporalia* y los *spiritualia*[203].

199. *Priscilliani quae supersunt*, *Tractatus* I, p. 24.
200. Más acerca del paralelismo con Cristo en *Psicología y alquimia* [OC 12], *passim*.
201. Jn 3, 1-21 (Biblia de Lutero).
202. «... Lo que vi con mis ojos y palpé con mis manos».
203. De todos modos no se debe pasar por alto que el lenguaje de Juan utiliza expresiones diferentes de la alquimia contemporánea: «lo terrestre» (τὰ ἐπίγεια) y «lo celestial» (τὰ ἐπιουράνια), en la *Vulgata*, terrena (*terrena*) y celestial (*coelestia*).

Inmediatamente después sigue el motivo del ascenso al cielo y el descenso del cielo[204]. Esto es, a su vez, muerte y nacimiento, el ascenso del *anima* del cuerpo mortificado y el descenso reanimador, la caída del «rocío», que pertenece a los motivos preferidos de la alquimia[205]. Cuando Jesús menciona en este contexto la serpiente elevada en un mástil y compara con esto su autosacrificio, un «maestro» no puede dejar de pensar en el uroboros que se mata a sí mismo y se vuelve a reanimar. En la siguiente sentencia aparece el motivo de la «vida eterna» y de la panacea (a saber, la creencia en el Cristo) y el remedio de inmortalidad (φάρμακον ἀθανασίας). El propósito del *opus* es justamente producir el cuerpo incorruptible, la «cosa, que no muere», la «piedra espiritual», «invisible», la piedra etérea (*lapis aethereus*), el remedio universal y el *alexiphármakon*[206]. El *monogenés* es sinónimo de *noûs* y éste de *Soter* o de la serpiente de Agathodemon. En la frase posterior: «Tanto amó Dios el mundo, que dio a su Hijo único...», Jesús se identifica con la serpiente curativa de Moisés. Pero la serpiente era también un sinónimo del agua divina. Se podría comparar con el diálogo con la Samaritana, «... fuente de agua que brota para vida eterna»[207]. Resulta significa-

204. La fuente de esto es Hermes Trimegisto: «Asciende de la tierra al cielo, y nuevamente desciende a la tierra», «el viento lo llevó en su vientre» (Ruska [ed.], *Tabula smaragdina*, p. 2). El texto es interpretado desde hace mucho en relación con la piedra (cf. Hortulano, *Commentariolus in Tabulam*, en *Ars chemica*, pp. 33 ss.). Sin embargo, la piedra proviene del agua. Un paralelo alquímico perfecto del misterio cristiano es el siguiente pasaje: «Y cuando ascienda desnudo al cielo, entonces vendré vestido a la tierra y completaré a todos los minerales. Y cuando seamos bautizados en la fuente del oro y de la plata y el espíritu de nuestro cuerpo ascienda al cielo junto al Padre y al Hijo y vuelva a descender, entonces nuestras almas serán reanimadas y mi cuerpo animal quedará blanco» (*Consilium coniugii*, l.c., p. 128). De modo similar se expresa el anónimo de *Ars chemica*: «Es cierto que la tierra no puede ascender si el cielo no ha descendido antes; de la tierra se dice que será elevada al cielo, cuando, disuelta en su propio espíritu, sea una con el cielo. Te quiero complacer con la parábola siguiente. El hijo de Dios, caído (!) en la Virgen y transformado en carne, ha nacido como hombre; él, que en aras de nuestra salud, nos mostró el camino de la verdad, sufrió y murió por nosotros y después de la resurrección volvió al cielo. Allí donde la tierra, esto es la humanidad, está exaltada sobre todas las esferas del universo, y colocada en el cielo inteligible de la Santísima Trinidad. Del mismo modo, cuando yo muera el alma volverá, apoyada por la gracia y los méritos de Cristo, a la fuente de vida, de la que había descendido. El cuerpo vuelve a la tierra, el que, finalmente purificado en el Juicio Final del mundo, será llevado a la gloria con el alma descendida del cielo» (*Liber de arte chimica incerti authoris*, en *Art. aurif.* I, pp. 612 s.).

205. El movimiento del ascenso y descenso pertenece al fenómeno natural del agua (nubes, lluvia, etcétera).

206. Teosebia debe descender a la *Crátera*, al lugar de la muerte y del renacimiento y luego ascender nuevamente a su «raza», a la comunidad de los nacidos dos veces, al «Reino de Dios», expresado según el lenguaje de los Evangelios.

207. [Jn 3, 16; 3, 14 y 4, 5-30 (Biblia de Lutero).] Justino Mártir dice: «Este Cristo ha brotado de Dios... como una fuente de agua viva» (Preuschen, *Antilegomena*, p. 129

tivo que a esta conversación junto al pozo pertenece la doctrina de Dios como espíritu[208] («Dios es Espíritu», Jn 4, 24).

138 A pesar de la oscuridad no siempre sin intención del lenguaje alquímico de los misterios, no resulta difícil reconocer que el «agua divina» o su símbolo, el uroboros, no significan otra cosa que el *deus absconditus*, el Dios oculto en la materia, ese *noûs* divino, que se inclinó hacia la *physis* y que fue abrazado y deglutido por ella[209]. Este secreto de los misterios de la divinidad llegada a ser física no se encuentra sólo detrás de la alquimia antigua, sino también detrás de muchos otros fenómenos espirituales del sincretismo helenístico[210].

F. EL ORIGEN DE LA VISIÓN

139 Debido a que la alquimia trata de un misterio espiritual y al mismo tiempo físico, no tiene en sí nada de llamativo que Zósimo tome conocimiento de la «constitución de las aguas» a través de una revelación onírica. Su acción de dormir es un dormir de incubación y su sueño es un «sueño enviado por Dios». El agua divina es el alfa y la omega del *opus*, buscada y añorada desesperadamente por los «filósofos». De este modo el sueño aparece como una explicación dramática de la esencia de esa agua. La dramatización ilustra con imágenes drásticas el doloroso y violento proceso de transformación, que es a la vez causa y efecto del agua, y que es justamente su esencia. La dramatización muestra cómo el proceso divino se revela en el reino de

[*Diálogo con Trifón* 69,6]). En los Padres se compara la *humanitas Christi* (humanidad de Cristo) con el agua (Gaudencio, Sermón XIX, col. 983). Euquerio de Lyon dice en *Liber formularum spiritalis intelligentiae*, col. 734, que «Cristo ha llevado al cielo la carne adoptada de nosotros». Esta idea coincide con el *arcanum* de la *tabula smaragdina*, del cual se dice: «Asciende de la tierra al cielo y nuevamente desciende a la tierra y adquiere la fuerza de lo superior y de lo inferior» (Ruska, l.c., p. 2).

208. En la alquimia, «espíritu» es lo volátil sin más, es decir, todos los cuerpos que se pueden evaporar y volatilizar, todos los óxidos y substancias similares. Pero, al mismo tiempo, lo psíquico proyectado en el sentido de un *corpus mysticum*, de un *subtle body* (cuerpo sutil), cf. Mead, *The Doctrine of the Subtle Body in Western Tradition*. En este sentido la definición del *lapis* se debe entender como la de un «espíritu húmedo y aéreo» [con corrección de la trad. inglesa]. Más allá de esto hay también indicios de que «espíritu» y *mens* (en inglés, *mind*) y su ejercicio y refinamiento se entendían como *sublimatio* (sublimación).

209. Cf. al respecto el destino del hombre de luz en Zósimo (*Psicología y alquimia* [OC 12], § 456).

210. Esta concepción ya se ofrece en las más antiguas fuentes de la alquimia, sólo que se expresaba simbólicamente. Pero a partir del siglo XIII aumentan los textos que se dedican a la parte mística del *arcanum*. Uno de los ejemplos más claros de este tipo es el tratado alemán *Wasserstein der Weysen. Das ist, Ein Chymisch Tractätlein usw*. (1619).

la comprensión humana y cómo el hombre experimenta la transformación divina como castigo, tormento[211], muerte y transmutación. El soñante describe cómo se comportaría un hombre y qué experimentaría si entrara en el ciclo divino de muerte y nacimiento o de qué modo el *deus absconditus* afectaría a un ser humano, si un mortal lograra liberar a través del «arte» al «guardián de los espíritus» de su oscura morada. Hay algunas alusiones en la literatura que apuntan a ciertos peligros en relación con esta actividad[212].

140 El lado místico de la alquimia, dejando aparte el aspecto histórico, es esencialmente un problema psicológico. Según parece, se trata en su concreción del simbolismo y proyección del *proceso de individuación*. Este proceso produce incluso hoy en día símbolos que se encuentran estrechamente ligados a la alquimia. En este punto tengo que dirigir a mis lectores hacia mis trabajos tempranos, en los que me ocupé de esta cuestión desde el punto de vista psicológico y que ilustran el proceso con ejemplos prácticos.

141 Las causas que desatan un proceso semejante pueden ser ciertos estados patológicos (fundamentalmente en el ámbito de la esquizofrenia) que producen símbolos bastante similares. Sin embargo, los mejores materiales y los más claros surgen de personas mentalmente sanas, que bajo la presión de una situación espiritual crítica prestan especial atención a lo inconsciente por razones religiosas, filosóficas y psicológicas. Debido a que en la Edad Media y retrocediendo en el tiempo hasta la época de los Césares se dio un predominio natural del hombre interior y debido a que sólo fue posible una crítica psicológica en la época de cultivo de las ciencias naturales, los facto-

211. El momento del tormento, que en Zósimo aparece con tanta fuerza, se destaca también en la literatura alquímica restante: «Mortifica a la madre cortándole sus manos y pies» (*Aenigma* VI, en *Art. aurif.* I, p. 151). Acerca del «atormentar» cf. *Turba*, *Sermones* XVIII, XLVII y LXIX (Ruska, l.c., pp. 127 ss., 151 ss. y 167 ss.). O bien se atormentan las materias que se han de transmutar o bien se atormenta lo que transmuta, el *arcanum*: «Toma a un hombre, aféitale la piel y tiéndelo sobre una piedra... hasta que su cuerpo muera». «Toma un gallo... desplúmalo vivo y luego pon su cabeza en un recipiente de vidrio» (*Allegoriae super librum Turbae*, en *Art. aurif.* I, pp. 139 ss.). Los «tormentos» de la materia son concebidos en la alquimia medieval como imagen de la pasión de Cristo (cf., por ejemplo, *Wasserstein der Weysen*, p. 97).

212. «... El fundamento de este arte, por el que muchos perecieron» (*Turba*, *Sermo* XV [l.c., p. 124]). Zósimo menciona a Antímimos, el demonio del error (Berthelot, *Alch. grecs*, III, XLIX, 9, pp. 232/225). Olimpiodoro relata que Petasios afirmó que el plomo (*materia prima*) está poseído por un desvergonzado demonio que hace que los adeptos se vuelvan locos (μανία) (Berthelot, l.c., II, IV, 43, pp. 95/104). El diablo causó impaciencia, duda, incluso desesperación en la obra (*Thomae Nortoni Angli Tractatus chymicus*, en *Musaeum hermeticum*, p. 461). Hoghelande describe cómo el diablo le engañó con ilusiones a él y a su amigo (*De alchemiae difficultatibus*, en *Theatr. chem.*, 1602, I, pp. 152 ss.). Evidentemente son peligros psíquicos los que amenazan al alquimista. Cf. también los § 429 ss. de este volumen.

res internos *a priori* podían alcanzar la consciencia bajo la forma de proyecciones mucho más fácilmente de lo que es posible hoy en día. El texto que se cita a continuación ilustra el punto de vista medieval:

> Como dice Cristo en Lucas 11: El ojo es la luz del cuerpo / pero, si tu ojo es una impureza / o lo fuera / entonces tu cuerpo también es sombrío y la luz en ti se hace oscuridad. Además en el capítulo 17 dice también: Mirad, el reino de Dios está dentro de vosotros / de lo que se puede ver claramente / que el conocimiento de la luz en el hombre / debe ser extraída primeramente desde adentro / y no traerse desde afuera / tal como lo atestigua en muchos lugares una y otra vez la Sagrada Escritura.
>
> De este modo el objeto exterior (como se suele decir) o la letra / escrita está para ayudarnos debido a nuestra debilidad / con la luz interior implantada por Dios y concedida por la gracia /, lo que está testimoniado en Mateo 24. Igualmente la palabra transmitida oralmente / debe ser atendida y tenida / como aliciente y ayuda / o impulso hacia la luz interior. Si, por ejemplo, se pusiera ante ti una pizarra blanca y una negra / y te preguntaran / cuál de las dos debe ser considerada negra o blanca, si el conocimiento de los dos colores distintos no estuviese antes en ti, / no podrías responder a la pregunta que se te formuló / a partir de los meros objetos mudos o pizarras, / puesto que este conocimiento no se puede extraer de las pizarras (porque son mudas y están muertas) ni de los objetos mismos, / sino que proviene y fluye / de la ciencia innata en ti que practicas todos los días. Los objetos, por cierto, estimulan los sentidos y los motivan a conocer / pero el conocimiento no lo dan por sí, / sino que proviene y tiene que ser sacado del interior / y del conocimiento / de la ciencia que juzga de tales colores. Del mismo modo si se te solicitara hacer un fuego o luz material y exterior / proveniente de un pedernal apropiado (aquel en el que está oculto el fuego o la luz) / no tienes que introducir / esta luz oculta y secreta en la piedra / sino que más bien / por medio de un acero adecuado / que necesariamente debe estar a tu alcance / eres tú quien tiene que mover y despertar el fuego oculto en la piedra, / extraerlo de la piedra / y hacerlo manifiesto. / Este fuego, sin embargo, / también debe encenderse con una buena mecha bien preparada y para que no desaparezca y se extinga nuevamente / debe ser reunida y soplada diligentemente; luego sobrevendrá de allí para ti un fuego bastante brillante y una luz luminosa, / y mientras se mantenga y se sostenga, / lo podrás aumentar / trabajar y transformar / según tu placer. Así también en el hombre / tal luz celestial y divina / de este modo oculta / como se ha anunciado / no debe ser llevada del exterior hacia el hombre / sino que debe salir de uno... Pues no en vano Dios ha dispuesto para el hombre y le ha dado en la parte superior de su cuerpo / dos ojos y dos oídos / para sugerir que el hombre ante él tiene que enseñar y tomar en cuenta dos modos de ver y escuchar / uno interior y otro exterior. De este modo tiene que apuntar con lo inte-

rior a cosas espirituales / y tiene que dar y adjudicar a lo espiritual lo espiritual / pero a lo exterior también su parte (1 Cor 2)[213].

142 El agua divina es para Zósimo y para quienes comparten su concepción un *corpus mysticum* (cuerpo místico). Una psicología de orientación personalística haría naturalmente la siguiente pregunta: ¿Cómo llegó Zósimo a buscar un *corpus mysticum*[214]? La respuesta llevaría a las condiciones históricas del momento: era un problema de la época. Sin embargo, en tanto el *corpus mysticum* fue entendido por los alquimistas como un *donum Spiritus Sancti*, don del Espíritu Santo, puede ser comprendido en términos totalmente generales como un don visible de la gracia, es decir, como un acto de salvación. El ansia de salvación es en primera instancia un fenómeno universal y sólo en casos excepcionales puede ser fundamentado personalmente, a saber, en aquellos casos en que no se trata del fenómeno originario genuino, sino de un abuso anormal. Autoengañadores histéricos, y también normales, han sabido sacar ventaja en todas las épocas de todo lo que les permitió esquivar las necesidades de la vida, las obligaciones inevitables y, sobre todo, el compromiso consigo mismos. Por ejemplo, aparentan ser buscadores de Dios, para no tener que afrontar la verdad de que son comunes egoístas. En tales casos vale la pena preguntar: ¿por qué buscas el agua divina?

143 No tenemos ningún motivo para suponer que todos los alquimistas fueran autoembaucadores de esta índole. Al contrario, cuanto más intentamos comprender su oscuro modo de pensar, tanto más debemos concederles el derecho a llamarse «filósofos». La alquimia es en todas las épocas una de las mayores búsquedas humanas de lo inalcanzable. Por lo menos así se la debe caracterizar sin prejuicios racionalistas. Pero la experiencia religiosa de la gracia es un fenómeno irracional, que es tan indiscutible como lo «bello» o lo «bueno». Desde este punto de vista, ninguna búsqueda seria carece de esperanza. Es una disposición instintiva que se puede reducir tan poco a una etiología personal como la inteligencia, la capacidad musical o cualquier otra disposición innata. Por eso soy de la opinión de que el análisis y la interpretación propuestos han aportado suficientes elementos al sueño visionario de Zósimo, cuando se logra comprender sus notas esenciales a la luz del modo como la mente de la época las entendía y, a partir de allí, reconocer el moti-

213. *Wasserstein der Weysen*, pp. 73 ss.

214. Este concepto se usa en la alquimia, por ejemplo, «congelar <el mercurio> con su cuerpo místico» (*Consilium coniugii*, en *Ars chem*., p. 189).

vo y el sentido de la composición del sueño. Cuando Kékulé* soñó con las parejas danzantes y de allí derivó la idea estructural del anillo de benzol, logró algo que Zósimo anheló en vano. Su «constitución de las aguas» no ocurrió de manera tan clara como el carbono y el hidrógeno del anillo de benzol. La alquimia proyectó una vivencia anímica interna sobre un material químico que parecía ofrecer posibilidades misteriosas, pero que, al considerar su intención, se mostró refractario a los alquimistas.

144 Si bien la química no tiene nada que aprender de los sueños de Zósimo, sin embargo, estos son una mina para la psicología moderna, que se encontraría ante una difícil situación si le faltaran estos testimonios de la experiencia anímica de un lejano pasado. Sus comprobaciones estarían escritas en el aire y serían hechos nuevos incomparables, cuya valoración sería imposible de sostener. Pero la posesión de tales documentos le brinda al investigador un punto de Arquímedes más allá de su estrecho ámbito de trabajo y así la invalorable posibilidad de encontrar una orientación objetiva en el aparente caos de sucesos individuales.

* Cf. Meier, *Die Empirie des Unbewußten*, pp. 29 ss.

III

PARACELSO COMO FENÓMENO ESPIRITUAL*

PRÓLOGO A «PARACÉLSICA»

Este escrito contiene dos conferencias, presentadas con ocasión de la celebración este año del 400 aniversario de la muerte del maestro Paracelso. La primera, «Paracelso como médico», se ofreció en Basilea el 7 de septiembre de 1941 en el encuentro anual de la Naturforschende Gesellschaft [Sociedad para la investigación de la naturaleza] en las celebraciones de la Schweizerische Gesellschaft für Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften [Sociedad Helvética de Historia de la Medicina y de las Ciencias Naturales]. La segunda, «Paracelso como fenómeno espiritual», se presentó en las celebraciones a Paracelso en Einsiedeln el 5 de octubre de 1941. A pesar de que la primera conferencia se dio a la imprenta sin modificaciones, salvo algunos pequeños cambios, sin embargo, me vi obligado, en virtud de la peculiaridad del tema, a ampliar la segunda, transformándola en un tratado que deja atrás su marco y estilo originales. La forma y el alcance de una conferencia no se adecuan a la presentación de un Paracelso, desconocido y difícil de desentrañar, que está al lado o detrás de la forma conocida, que encontramos en sus numerosos escritos de medicina, de ciencia de la naturaleza y de teología. Ambas formas, sólo consideradas conjun-

* Conferencia ofrecida con ocasión de la celebración del 400 aniversario de la muerte de Paracelso, el 5 de octubre de 1941 en Einsiedeln, elaborada y ampliada con la disertación «Paracelso como médico» [OC 15,2), en *Paracelsica. Zwei Vorlesungen über den Arzt und Philosophen Theophrastus* (Rascher, Zürich, 1942).

Hemos seguido —en aras de la claridad— la división y los subtítulos de la edición angloamericana y además hemos añadido dos documentos de los escritos póstumos de Jung referidos al concepto *Iliaster* y al libro *Pandora* (§ 171, nota 75 y § 180, nota 117).

tamente, reconstruyen su personalidad en su totalidad, tan contradictoria y, a la vez, tan significativa. Soy consciente de que el título de esta conferencia es demasiado pretencioso. Por eso, le pido al lector que considere este escrito ante todo como un mero aporte al conocimiento de la filosofía secreta de Paracelso. No tengo en absoluto la pretensión de enunciar algo definitivo o concluyente sobre este asunto tan complejo. Tengo muy claras las omisiones e inadecuaciones. Mi intención no podría ser otra que abrir un camino que conduzca a las raíces y a los presupuestos espirituales de su llamada filosofía. Más allá de todo lo que es Paracelso, en lo más profundo, es quizás un «filósofo» alquimista, cuya concepción religiosa se encuentra en oposición al pensamiento y creencia de su época, oposición que es inconsciente incluso para él mismo y que para nosotros resulta casi inextricable. Sin embargo, en esta filosofía se encuentran preanunciados los problemas filosóficos, psicológicos y religiosos, que comienzan a tomar una forma más clara en nuestra época. Por este hecho, consideré casi una obligación para con la justicia histórica aportar algo más a la apreciación de las ideas barruntadoras que nos ha legado en su tratado *De vita longa*.

Octubre de 1941

C. G. JUNG

1. LAS DOS FUENTES DEL SABER: LA LUZ DE LA NATURALEZA Y LA LUZ DE LA REVELACIÓN

145 El hombre que hoy recordamos con este festejo, en el 400 aniversario de su muerte, ha ocupado en mayor o menor medida a todas las generaciones posteriores, tanto por su imponente influencia, como por la peculiaridad de su personalidad espiritual. Su efecto fundamental se produjo especialmente en el ámbito de la medicina y de las ciencias naturales. En el ámbito de la filosofía la especulación mística recibió de él estímulos fructíferos. También la alquimia, una ciencia desaparecida, recibió un impulso considerable y, a partir de ahí, logró un nuevo florecimiento. No es ningún secreto que aún Goethe, tal como se advierte en la segunda parte del *Fausto,* recibió algunas impresiones muy fuertes del espíritu de Paracelso.

146 No es fácil considerar en su totalidad este fenómeno espiritual que constituye Paracelso y presentarlo realmente en forma acabada. Para cualquier consideración parcial y unívoca resulta contradictoria casi en demasía, incluso excesivamente polifacética y caótica. Paracelso fue en primera instancia médico, con toda la fuerza del espíritu y del alma, basado en una fuerte fe religiosa. Así lo enuncia en

el *Libro Paragranum*: «Esto es, debes tener una fe en Dios sincera, honesta, fuerte y y verdadera, con todo tu ánimo, corazón, sentidos y pensamientos, con todo amor y confianza; entonces con esta fe y amor, Dios no quitará su verdad de ti y te manifestará sus obras, creíblemente, visiblemente y confortadoramente. Pero si estás en contra de Dios por no tener tal fe, entonces decaerás en tus obras y tendrás deficiencias en ellas; en consecuencia se seguirá que el pueblo no tendrá fe en ti»[1]. El arte de curar y sus exigencias son su más alto criterio. Todo está al servicio y se inclina al fin de ayudar y curar. En torno a este punto cardinal se agrupan todas las experiencias, todos los conocimientos y todos los esfuerzos. Esto sucede sólo cuando en el fundamento se encuentra un fuerte impulso emocional y una fuerte pasión que cubre toda la vida más allá de cualquier reflexión y crítica: es la gran compasión. Paracelso proclama: «La misericordia es la maestra de los médicos»*. La misericordia debe ser innata al médico. La compasión que empujó e inspiró a grandes hombres a su obra es también el determinante κατ᾽ ἐξοχήν del destino de Paracelso.

147 La ciencia y el arte que tomó de su padre fueron el instrumento que puso al servicio de la compasión. Sin embargo, la dinámica de su acción, e incluso la compasión, le llegó de la fuente de todo lo emocional, es decir, de su madre de la que nunca habla. Su temprana muerte produjo en el hijo una insatisfacción difícil de acallar, a tal punto que, hasta donde sabemos, ninguna otra mujer igualó en él la imagen de su madre, lejana y por eso mismo tan poderosa. Cuando dice que la madre del niño es el planeta y la estrella, esto vale quizás en grado sumo para él mismo. Cuanto más lejana e irreal es la madre personal, más profundamente recala la nostalgia del hijo en las profundidades del alma y despierta aquella imagen originaria y eterna de la madre, en virtud de la cual todo lo abarcante, lo que protege, nutre y ayuda, toma en nosotros la forma de madre, desde el *alma mater* de la universidad hasta la personificación de ciudades, países, ciencias e ideales. Toda su vida tuvo una fidelidad inquebrantable a la madre en la forma más excelsa, a la *Ecclesia Mater*, con toda la libertad de crítica a los defectos del cristianismo de la época. No sucumbió bajo la gran tentación de su época, el cisma, a pesar de que quizás hubiese estado en él el deseo de pasarse a otro campo. Paracelso es, pues, una naturaleza compleja; y, ciertamente, lo tuvo que ser, pues sin tensión entre opuestos no hay energía, y allí donde irrumpe un volcán como él, no nos equivocamos en afirmar que entran juntos y en colisión el agua y el fuego.

1. Ed. Strunz, p. 97.
* *De caducis*, § 1. Huser I, p. 246.

148 La Iglesia fue para Paracelso durante toda su vida una madre. Pero tuvo dos: la otra era la *mater natura* (madre naturaleza). Y, si la primera era incondicionada, la segunda también lo era —con toda humildad—. Si bien se empeñó, por una parte, en no hacer visible en lo posible el conflicto de los ámbitos de ambas madres, por otra parte, es lo suficientemente sincero como para reconocer en cierta medida la existencia de dicho conflicto. Parece, pues, sospechar algo acerca de qué significa el dilema. Así dice: «Confieso también que escribo como pagano y, sin embargo, soy cristiano»[2]. Conforme a esto, denomina las cinco secciones de su *Paramirum de quinque entibus morborum Pagoya*. *Pagoyum* es uno de sus neologismos preferidos, una *vox hibrida* (término híbrido) de *paganum* y del hebreo *gojim*. Según su opinión, «pagano» es el conocimiento de la esencia de las enfermedades que proviene de la «luz de la naturaleza» y no de la revelación sagrada. La «magia» es «el preceptor y maestro» del médico[3] y este toma su conocimiento de la *lumen naturae* (luz natural)[4]. No cabe duda de que para Paracelso la «luz de la naturaleza» representa una segunda fuente de conocimiento, por así decirlo independiente. Su discípulo Adam von Bodenstein lo formuló así: «El *spagyrus* (el filósofo de la naturaleza) posee las cosas de la naturaleza no por la autoridad, sino por la experiencia propia»[5]. El anuncio del concepto de *lumen naturae* se

2. «Por eso es mejor la sabiduría de Cristo que la de la naturaleza, por tanto, también un profeta y un apóstol mejor que un astrónomo y un médico... pero también me siento compelido a añadir: los enfermos necesitan un médico, y no de los apóstoles; del mismo modo también los pronósticos necesitan un astrónomo, y no un profeta» (*Von erkantnus des gestirns*, ed. Sudhoff, XII, pp. 196 s.).

3. «Y como los magos de Oriente / a través de esta Inventora (*Inventricem*), encontraron a Cristo en la estrella, / del mismo modo el fuego se encuentra en el pedernal y así también se encuentran las artes en la naturaleza / que es más fácil de ver / de lo que ha sido buscar a Cristo» (*Labyrinthus medicorum*, cap. IX [Huser I, p. 179]).

4. Dice en el Tratado IV de *Paramirum* [Huser I, pp. 30 s.; Sudhoff I, p. 215] donde trata el ente espiritual (*ens spirituale)* de la enfermedad [p. 215]: «Si hemos de contaros acerca del *ens spirituale*, os advertimos que debéis dejar de lado el estilo que llamáis teológico. Pues no todo lo que se llama teología es sagrado, ni tampoco todo <de lo que> la misma trata es espiritual. Y, además, no es verdad todo lo que el que no comprende utiliza de la teología. Y a pesar de que la teología describe sobre todo este *ens*, pero no con los nombres y textos de nuestro cuádruple *pagoyum*, también niega lo que nosotros probamos... pero una cosa debéis entender de nosotros, a saber, el reconocimiento de que este *ens* no proviene de la creencia cristiana, porque es para nosotros un *pagoyum*. Tampoco va en contra de la creencia. Así debéis reconocer en vosotros mismos que de ningún modo debéis comprender un *ens* influido por el espíritu, que dice que todos son diablos. En ese caso hablaríais sin sentido y el discurso sería vacío, como es el discurso del diablo».

5. *Theophrasti ex Hohenheim utriusque medicinae doctoris de Vita longa* (1562), p. 56. En *Caput de morbis somnii* (Sudhoff IX). Paracelso añade con respecto a la *lumen naturae*: «Mirad a Adán y a Moisés y a otros, que buscaron en sí mismos lo que había en el

podría encontrar en la *Occulta philosophia* de Agrippa von Nettesheim (1510). Este autor habla de la «luminosidad del sentido natural», cuyo carácter luminoso se extiende también a los animales y los faculta para el vaticinio[6]. Conforme a este pasaje de Agrippa Paracelso dice: «Así pues, también se ha de saber que los augurios de los pájaros provienen de estos espíritus innatos y cuando los gallos anunciaban el estado del tiempo futuro y los pavos reales la muerte de sus amos y otras cosas más. Todo esto proviene del espíritu innato y es la luz de la naturaleza; así como se encuentra en el animal y es natural, así la posee el hombre en sí y la trae al mundo consigo. Quien es puro es un buen profeta, naturalmente como los pájaros, y los anuncios de tales pájaros no son contrarios a la naturaleza sino que provienen de ella. Cada uno como ha de ser. Estas cosas que anuncian los pájaros, las presagian también los sueños; pues el espíritu del sueño es ahí el cuerpo invisible de la naturaleza[7]. Y cuando el hombre predice en este saber no habla ni desde el diablo, ni desde Satanás, ni desde el Espíritu Santo, sino que habla desde la naturaleza innata del cuerpo invisible que enseña la magia y a partir del cual surge el mago»[8]. La luz de la naturaleza viene del astro; así afirma Paracelso que «nada puede haber en el hombre que no le sea dado por la luz de la naturaleza. Y lo que surge de la luz de la naturaleza es el efecto del astro»[9]. Los paganos todavía tenían la luz natural «pues actuar en la luz natural y regocijarse en ella es divino aunque mortal». Antes de que Cristo

hombre y lo revelaron, cabalísticamente, y no conocieron nada extraño por el diablo ni por los espíritus, sino por la luz de la naturaleza; esto lo han producido ellos interiormente... esto viene de la naturaleza que contiene su modo de comportarse en sí; la misma se ejercita durante el sueño, pues estas cosas deben ser utilizadas en sueños y no en la vigilia. El dormir es velar para estas artes, por eso tienen un espíritu que las favorece. Ahora bien, es verdad que Satanás es un cabalista en su sabiduría y un ser poderoso y también lo son estos espíritus innatos de los hombres... pues ésta es la luz de la naturaleza que opera en los sueños y es el hombre que no ve pero ha nacido como el que ve y es natural; hay, sin embargo, más por conocer en el saber que en la carne. Pues a partir de este espíritu innato proviene lo que se ha de ver... en el mismo espíritu innato está la luz de la naturaleza, que es la maestra de los hombres». Paracelso dice que si bien el hombre muere, la maestra continúa enseñando. (Sudhoff XII, p. 23; también *De podagricis liber I* [Huser I, p. 226]).

6. P. LXVIII. Ya en el Maestro Eckhart la luz de la naturaleza desempeña un papel no poco considerable.

7. Al respecto se encuentra en *Fragmenta medica* (Huser I, 5.ª parte, p. 131) la hermosa expresión: «Grande es aquel / cuyos sueños son correctos / es decir / aquel que vive y flota rectamente en este espíritu innato cabalista».

8. *De morbis somnii*, Sudhoff IX, p. 361.

9. *Das buch der philosophei des himlischen firmaments*, Sudhoff XII, pp. 23 y [siguiente cita] 26; también *Labyrinthus medicorum*, cap. II, y *De pestilitate*, *tract*. I (Huser I, p. 327). La teoría de los astros está ampliamente preparada en la *Occulta philosophia* de Agrippa, a la que Paracelso debe mucho.

viniera al mundo, el mundo aún estaba provisto de una luz natural. Sin embargo, en comparación con Cristo es una «luz débil». «Por eso debemos saber que tenemos que interpretar la naturaleza a partir del espíritu de la naturaleza, la palabra de Dios a partir del espíritu de Dios y al diablo también a partir de su espíritu». Quien nada sabe de estas cosas «es un cerdo cebado y no quiere dar lugar a la instrucción y la experiencia». La luz de la naturaleza es la *quinta essentia*, extraída por Dios mismo a partir de los cuatro elementos y yace «en nuestro corazón»[10]. Se enciende por el Espíritu Santo[11]. La luz natural es una captación intuitiva de las circunstancias, un tipo de iluminación[12]. Ella tiene, por cierto, dos fuentes: una mortal («fatal») y una inmortal, que Paracelso llama «ángel»[13]. El hombre, dice, «también es un ángel y tiene todas las propiedades de este último». Tiene una luz natural, pero también una luz fuera de la luz de la naturaleza, con la cual puede indagar las cosas sobrenaturales[14]. La relación entre esta luz «sobrenatural» y la luz de la revelación divina permanece un tanto oscura. Sin embargo, parece surgir, al respecto, una peculiar concepción tricotómica[15].

149 La autonomía de la experiencia de la naturaleza frente a la autoridad de la tradición es el tema fundamental del pensamiento de Paracelso. A partir de ahí combate a las escuelas médicas y entre sus discípulos se extiende esta hostilidad revolucionaria incluso a la filosofía aristotélica[16]. Con esta actitud Paracelso le abrió el camino a la investigación científica de la naturaleza y contribuyó a que el conocimiento de la naturaleza alcanzara una posición independiente frente a la autoridad histórica. Si bien este acto de liberación tuvo consecuencias muy fructíferas, sin embargo, entabló el conflicto entre «conocimiento y fe», que envenenó especialmente la atmósfera espiritual del siglo XIX. Evidentemente, Paracelso no es en absoluto consciente de los efectos subsiguientes relativos a esta posibilidad. Como cristiano medieval vivía aún en un mundo de unidad, y no concebía en absoluto las dos fuentes del conocimiento, la divina y la natural, según el conflicto que se entablaría en los siglos posteriores. En este sen-

10. L.c., Sudhoff XII, p. 36, und *Argumentum...Von der himmlischen Wirkung*, Sudhoff XII, p. 304.

11. *Paramirum*, pp. 35 s.

12. *Labyrinthus medicorum*, cap. VIII [Huser I, p. 174].

13. *De podagricis*, Huser [I, pp. 195 s.].

14. *De nymphis*, Prolog. Sudhoff XIV, pp. 115 s.

15. Cf. lo dicho más abajo acerca de la doctrina arcana sobre la prolongación de la vida.

16. Así en Adam von Bodenstein y Gerhard Dorn.

tido, dice en *Philosophia sagax*: «... Por tanto hay dos sabidurías en este mundo, una eterna y una mortal. La eterna surge inmediatamente de la luz del Espíritu Santo, la otra inmediatamente de la luz de la naturaleza»*. Este conocimiento no es, como él dice, «de la carne y la sangre, sino del astro presente en la carne y la sangre; éste es el tesoro, el "supremo bien" natural». El hombre es doble, «por una parte mortal, y por la otra, eterno. Cada parte recibe su luz de Dios, la mortal y la eterna, y no hay nada que no tenga su origen sino en Dios. ¿Por qué, entonces, se ha de considerar la luz del Padre como pagana y por qué debo ser considerado y enjuiciado como pagano?». Dios Padre «ha creado al hombre desde abajo hacia arriba. Al Hijo, por el contrario, de arriba hacia abajo». Por eso Paracelso pregunta: «Si el Padre y el Hijo son una sola luz, ¿cómo puedo entonces honrar dos luces? Sería juzgado como un idólatra: pero el número uno me contiene. Y si amo a dos y le doy a cada uno su luz, tal como Dios lo ha ordenado para cada uno, ¿cómo puedo, entonces, ser pagano?»**.

150 Su posición con respecto al problema de las dos fuentes de conocimiento parte claramente de lo aquí expresado: ambas luces provienen de la unidad de Dios. Y, sin embargo, ¿por qué denomina positivamente *Pagoyum* a lo que él escribe a partir de la luz de la naturaleza? ¿Realiza un ingenioso juego de apariencias o se trata de la confesión involuntaria de un recóndito presentimiento de la dualidad entre el mundo y el alma? ¿No se encuentra acaso Paracelso realmente influido por el espíritu cismático de su época y su espíritu combativo, dirigido a la autoridad, se limita realmente sólo a Galeno, Avicena, Rasis y Arnaldo?

A. MAGIA

151 El escepticismo y la rebelión de Paracelso se ponen freno no sólo ante la Iglesia, sino también ante la alquimia, la astrología y la magia, en las que cree tanto como en la revelación divina, pues ellas le son dadas a partir de la autoridad del *lumen naturae*. Cuando habla del oficio divino del médico, confiesa: «Yo por debajo del Señor, / el Señor por debajo de mí, / yo por debajo de Él fuera de mi oficio / y Él por debajo de mí / fuera de su oficio»[17]. ¿Qué tipo de espíritu habla a partir de estas palabras? ¿No nos recuerdan al Angelus Silesius tardío?

* Sudhoff XII, pp. 8, 9 s., 8; Huser II, p. 5.

** L.c., p. 10.

17. *Liber de caducis*, § 1 [Huser I, p. 247].

> Soy tan grande como Dios, él es tan pequeño como yo;
> no puede ser nada sobre mí, yo bajo Él nada soy[18].

152 No se puede negar que aquí la semejanza del yo humano con Dios tiene evidentemente la pretensión de ser incluida y reconocida dentro de esta característica. Éste es, por cierto, el espíritu del Renacimiento que coloca al hombre con su poder, facultad de juzgar y belleza en un lugar visible junto a la divinidad. *Deus et Homo* (Dios y Hombre) en un nuevo sentido, y ¡qué sentido! En su escéptico y revolucionario libro *De incertitudine et vanitate scientiarum* exclama Cornelio Agrippa, un contemporáneo mayor que Paracelso y una autoridad fundamental en la cábala:

> A nadie perdona Agrippa.
> Desprecia, sabe, no sabe, llora, ríe, se encoleriza,
> se burla y todo lo censura.
> El Filósofo mismo es demon, héroe, Dios
> y todas las cosas[19].

Hay que decir que Paracelso no ha alcanzado, en efecto, esta altura desafortunadamente moderna. Se sintió uno con Dios y consigo mismo. Su mente ocupada sin cesar y orientada completamente hacia el arte práctico de curar no se obstinaba en problemas y su ser irracional e intuitivo no se detenía nunca el tiempo suficiente en reflexiones lógicas como para producir visiones fatídicas.

153 Paracelso tuvo *un* padre, al cual le fue fiel con respeto y confianza; pero como todo verdadero héroe tuvo *dos* madres. Una celestial y una terrenal, la Madre Iglesia y la Madre Naturaleza. ¿Puede alguien servir a dos madres? Además, ¿no es un tanto sospechoso, aun cuando uno se sienta como Teofrasto, médico por obra de Dios, utilizar, por así decir, a Dios en el oficio de médico? Se puede objetar fácilmente que Paracelso habría dicho esto, como otras tantas cosas, sólo de pasada y por eso no se lo debe tomar tan seriamente. Seguramente él mismo se hubiese sorprendido y mostrado indignado, si alguien lo hubiese tomado literalmente. Aquello que se escurrió de su pluma no procedía tanto de meditaciones profundas como de la mentalidad de la época en la que vivía. Nadie podría vanagloriarse de ser inmune al espíritu de la propia época o incluso de poseer un completo conocimiento de la misma. Despreocupados de nuestras convicciones conscientes estamos todos, sin excepción, en tanto somos partículas de la masa, enclava-

18. *Der cherubinische Wandersmann*, Libro I, n.º 10, p. 2.
19. Utilizo la edición de 1584 «ex postrema Authoris recognitione» [versos finales, sin numerar].

dos en alguna parte, teñidos o incluso socavados por la mentalidad que se extiende por la masa. La libertad alcanza sólo hasta donde se extienden las fronteras de nuestra consciencia. Más allá de eso estamos librados a influencias inconscientes de nuestro alrededor. Si bien no nos resulta claro lógicamente qué significan en lo más profundo nuestras palabras y acciones, sin embargo, a pesar de ello estas significaciones existen y en tanto tales producen también psicológicamente un efecto. Aunque lo sepamos o no, sin embargo, se da la tremenda oposición entre el hombre que *sirve* a Dios y el hombre que *ordena* a Dios.

154 Pero cuanto más grande es la oposición, tanto mayor es también el potencial. Una gran energía sólo procede de una tensión correspondiente de grandes opuestos. A la constelación de opuestos fundamentales debe Paracelso su energía casi demoníaca, que no es un puro regalo de Dios, sino que va acompañada de un desenfrenado padecimiento, de un espíritu polémico, de prisa, impaciencia, insatisfacción y arrogancia. No en vano fue Paracelso el modelo del Fausto goethiano —una «gran imagen primordial» en el alma de la nación alemana—, como dijo alguna vez Jacob Burckhardt*. Pero una línea directa conduce desde *Fausto* pasando por Stirner hasta Nietzsche, que fue un hombre fáustico como ningún otro. Lo que en Paracelso y en Angelus Silesius todavía se mantenía equilibrado —«yo por debajo de Dios y Dios por debajo de mí»— pierde el equilibrio en el siglo XX y un peso creciente inclinó cada vez con más gravidez el platillo de un yo que se ve a sí mismo gradualmente más parecido a Dios. Paracelso comparte con Angelus Silesius, por un lado, la piedad interior, por el otro, la simplicidad tan conmovedora como peligrosa de la relación religiosa con Dios. Sin embargo, paralelamente con esto y en sentido contrario, se imponen en él los espíritus terrenales en un grado tal que frecuentemente asusta. No hay, por así decir, ninguna forma de mántica y magia que no practique o recomiende. Ciertamente el dedicarse a tales artes —sin preocuparse de cuán entendido uno crea ser— no resulta psíquicamente una cosa totalmente inofensiva. La magia fue siempre y sigue siendo una relidad provista de un gran encanto *fascinosum* (maléfico). En la época de Paracelso, por cierto, el mundo aún se manifestaba suficientemente maravilloso y todos eran conscientes de la inmediata cercanía de los oscuros poderes naturales. El hombre de entonces se encontraba todavía más cerca de la naturaleza. La astronomía y la astrología aún no estaban divorciadas. Alguien como Kepler todavía

* Cartas a Albert Brenner (*Basler Jahrbuch*, 1901, p. 91). Cf. Jung, *Símbolos de transformación* [OC 5], § 45[46].

hacía horóscopos. En vez de química había sólo alquimia. Amuletos, talismanes, conjuros para curación de heridas y enfermedades eran cosas comprensibles. Un hombre tan ávido de saber como Paracelso no podía dejar de conocer todas estas cosas a fondo para descubrir qué efectos especiales y notables procedían de tales prácticas. Hasta donde alcanza mi conocimiento, nunca se planteó claramente la peligrosidad psíquica de la magia para sus adeptos[20]. Incluso les reprochaba directamente a los médicos que no entendieran nada de magia. Pero no menciona que éstos se mantenían distantes de ella debido a un temor justificado. Sabemos también, sin embargo, gracias al testimonio de Conrad Gessner de Zúrich, que justamente los médicos académicos, hostigados por Paracelso, se abstenían de la magia por razones religiosas y le hacían este reproche a él y a sus discípulos. Así Gessner escribió al doctor Crato von Crafftheim refiriéndose a Bodenstein, discípulo de Paracelso: «Sé que la mayoría de las personas de este tipo son arrianos y niegan la divinidad de Cristo… Oporin en Basilea, antiguo discípulo de Teofrasto y su asistente privado (*familiaris*), cuenta historias que sorprenderían sobre su trato con demonios. Ellos —los discípulos— practican la insensata astrología y la geomancia, la necromancia y otras artes prohibidas de este tipo. Yo mismo sospecho que son sucesores de los druidas que entre los viejos celtas eran instruidos durante algunos años en lugares subterráneos por los demonios. Se ha comprobado también que esto se ha dado en España en Salamanca hasta el presente. De esta escuela surgieron también los que suelen llamarse “escolásticos errantes”. Entre ellos se encuentra el famoso Fausto recientemente fallecido». En otro pasaje de la misma carta Gessner expresa: «Teofrasto ha sido seguramente un hombre impío (*impius homo*) un mago (*magus*) y ha tenido trato con demonios»[21].

155 A pesar de que este juicio se basa, en parte, en la oscura fuente de Oporin y que en sí es arbitrario o impreciso, sin embargo, muestra hasta qué punto los médicos contemporáneos de reputación consideraban inapropiado que Teofrasto se dedicara a la magia. Como ya se ha dicho, en Paracelso no encontramos tales escrúpulos. Él incluye la magia entre las cosas dignas de ser conocidas e intenta aprovecharla en su práctica médica para beneficio de los enfermos, sin preocuparse por lo que ella pudiera causarle a él mismo o por lo que la práctica de tales artes pudiera significar desde el punto de vista re-

20. Una vez observó que habría encontrado la piedra que otros buscan para «su propio daño». Sin embargo, esta observación se encuentra en muchos otros alquimistas.

21. *Epistolarum medicinalium Conrado Gessneri, philosophi et medici Tigurini*, fol. 1 [citas pp. 1 y 2].

ligioso. En última instancia, la *magia* y la *sapientia* de la naturaleza se encontraban para él dentro del orden establecido por Dios como «un misterio y una proeza de Dios», y así no le resultó difícil franquear el abismo en el que caía la mitad de la humanidad[22]. Antes de desgarrarse a sí mismo, encontró su archienemigo fuera de sí bajo la forma de las grandes autoridades médicas y en la multitud de los médicos académicos contra los cuales arremetió como un auténtico y verdadero mercenario suizo. Se dejó irritar desmesuradamente por la resistencia de sus enemigos y se enemistó con todo el mundo. Tan infatigablemente como vivió y peregrinó, así también escribe. Su estilo es marcadamente retórico. Pareciera que siempre dirige su discurso enfáticamente a alguien, resultando que se lo escucha obligadamente o quedándose inmutable ante los mejores argumentos. De este modo, raramente su presentación de un tema es sistemática o simplemente fluida, sino que siempre está interrumpida por admoniciones de tipo más o menos delicado, dirigidas a un oyente invisible y moralmente sordo. Paracelso considera con demasiada frecuencia que tiene delante de sí a un enemigo, y no se da cuenta de que también tiene uno en su propio pecho. Él mismo está, en cierto modo, constituido por dos partes, que nunca llegan a una confrontación. En ningún lado nos presenta la más mínima sospecha de que pudiera estar en desacuerdo consigo mismo. Se siente como uno y unívoco, y todo lo que, no obstante, lo contraría constantemente son, ciertamente, sus enemigos externos. Tiene que superarlos y demostrarles que él es el «monarca», el autócrata, lo que secreta e inconscientemente, por cierto, no es. Pues, en la inconsciencia de su conflicto, no se ha dado cuenta del hecho de que secretamente en su casa rige un segundo dueño, que se opone a todo lo que desea el primero. Así se manifiesta cualquier conflicto inconsciente: se obstaculiza y socava a sí mismo. Paracelso no ve que la verdad de la Iglesia y el punto de vista cristiano nunca puedan convenir con el pensamiento fundamental implícito en la alquimia, a saber, «Dios por debajo de mí». Pero cuando uno trabaja inconscientemente en contra de sí mismo, surgen la impaciencia, la irritabilidad y un sordo anhelo de doblegar al fin de una vez por todas con todos los medios al enemigo. En esta situación se presentan generalmente ciertos síntomas, entre los cuales también figura un determinado lenguaje: se intenta hablar de forma impresionante para imponerse al oponente; por eso

22. «Por más que luche no he logrado aún la libertad. / Si pudiera alejar la magia del camino, / si me fuera dado olvidar del todo las fórmulas del encanto, / si ante ti, Naturaleza, no fuese más que un simple mortal, / entonces valdría la pena ser hombre» (*Fausto*, Parte II, acto V, Medianoche). Paracelso nunca abandonó esta concepción faústica tardía.

se utiliza un estilo especialmente fuerte formando palabras nuevas, los llamados neologismos, que se podrían caracterizar como «palabras de poder»[23]. Observamos que este síntoma aparece no sólo en la clínica psiquiátrica, sino también en algunos filósofos modernos y, sobre todo, allí donde se quiere imponer algo que no es digno de ser creído contra la resistencia interna, el lenguaje se hincha, se recarga y se acuñan palabras extrañas que se distinguen por una complejidad innecesaria. Así, se le asigna a la palabra lo que no se logra con medios honestos. Se trata de la antigua *magia de las palabras* que, llegado el caso, puede degenerar en una verdadera manía. Este exceso atrapó de tal manera a Paracelso que sus discípulos más cercanos ya se vieron obligados a interpretar la llamada «onomástica» —índice de palabras— y a publicar comentarios. El lector desprevenido de los escritos de Paracelso tropieza constantemente con estos neologismos frente a los cuales se encuentra, en un primer momento, desvalido, pues para el autor no vale la pena dar explicaciones detalladas, aunque, como sucede a veces, se trate, por decirlo de alguna manera, de un ἅπαξ λεγόμενον (lo dicho una sola vez). Solamente mediante la comparación de muchos pasajes puede uno cerciorarse con cierta aproximación del sentido de un término. Sin embargo, hay circunstancias mitigantes: el lenguaje técnico de la medicina tuvo siempre la peculiaridad de utilizar términos incomprensibles para las cosas más corrientes. En definitiva, esto pertenece al arte del prestigio médico. Pero curiosamente se descarta que justamente Paracelso, que ciertamente se atribuía el privilegio de enseñar y escribir en alemán, mezclara los más intrincados neologismos del latín, griego, italiano, hebreo, e incluso, quizás, del árabe.

156 La magia es insinuante y allí radica su peligrosidad. En un pasaje en el que Paracelso escribe sobre la práctica de las brujas, cae incluso en su lenguaje mágico sin dar la más mínima explicación. Así, por ejemplo, escribe «*Swindafnerz*» en vez de *Swirnfaden* (hebra), en vez de *Nadel* (aguja), «*Dallen*», en vez de *Leiche* (cadáver), «*Chely*», en vez de *Faden* (hilo), «*Daphne*», etc.[24]. En los ritos mágicos la transposición de las letras tiene el fin diabólico de convertir el orden divino en un desorden infernal, mediante la palabra alterada mágicamente. Es digno de atención observar cómo Paracelso acepta estas palabras sin reparo alguno y como algo evidente de por sí, dejando al lector que resuelva la situación. Esto muestra que po-

23. Esta expresión fue efectivamente utilizada por una paciente psíquicamente enferma para designar sus propios neologismos.

24. Esta práctica la denomina también «*Pagoyum*», *De pestilitate*, tract. IV, cap. II, en Huser (I, pp. 76 s.).

seía una considerable familiaridad con la más vulgar superstición popular y no se encuentra indicio de algún rechazo de tales cosas impuras, lo que en el caso de Paracelso no se debe a una falta de sensibilidad, sino más bien a una cierta candidez e ingenuidad. Así él mismo recomienda el uso mágico de figuras de cera en casos de enfermedad[25] e incluso parece haber diseñado[26] y usado amuletos y sellos. Según su convicción los médicos deberían entender de artes mágicas y para el bien de los enfermos no deberían rechazar el uso de medios mágicos. Esta magia popular, sin embargo, no es cristiana, sino comprobablemente pagana y, expresado con sus propias palabras, un *Pagoyum*.

B. ALQUIMIA

157 Además del múltiple contacto de Paracelso con la superstición popular hubo otra circunstancia que lo influyó a través del *Pagoyum* y que vale la pena mencionar: se trata de su conocimiento e intensa dedicación a la alquimia, la cual utilizó no sólo para la farmacognosis y la farmacopea, sino también para los llamados fines «filosóficos». La alquimia, sin embargo, contiene ya desde los tiempos más antiguos una doctrina arcana o lo es directamente. Con el triunfo del cristianismo bajo Constantino las representaciones paganas no declinaron en absoluto, sino que subsistieron bajo otra forma, en la extraña terminología y la filosofía arcana de la alquimia. Su figura fundamental es Hermes, es decir, Mercurius, con su peculiar significado doble de azogue y alma del mundo, acompañado por el Sol, que corresponde al oro, y la Luna, que corresponde a la plata. La operación alquímica consiste esencialmente en una separación de la *prima materia*, del así llamado caos, en lo activo, es decir, el alma, y lo pasivo, el llamado cuerpo, que luego eran reunidos en forma personificada en la *coniunctio*, en la «boda química». La *coniunctio* era alegorizada como *hieros gamos*, como la boda espiritual del Sol y la Luna. De esta unión surgió el *filius sapientiae* o *philosophorum*, el Mercurius transformado, que en virtud de su redonda o acabada perfección era considerado hermafrodita.

158 La obra alquímica (*opus alchymicum*), a pesar de su aspecto químico, fue entendida siempre como un cierto tipo de acto ritual en el sentido de una obra divina (*opus divinum*), por lo cual podía ser pre-

25. Por ejemplo, la *cura Vitistae* —forma animada de la danza de san Vito— «se produce por un muñequito de cera, en el que se introducen los conjuros» (*De morbis amentium*, tract. II, cap. III, en Huser [I, pp. 62 s.] Lo mismo en *Paramirum*, cap. V).

26. *Archidoxis magicae libri VII* (Sudhoff XIV, pp. 437 ss.).

sentada aún a comienzos del siglo XVI por Melchior Cibinensis como una misa[27], después de que el *filius* o *lapis-philosophorum* hubiese sido concebido mucho tiempo antes como una alegoría de Cristo (*allegoria Christi*)[28]. A partir de esta tradición se pueden entender muchas cosas en Paracelso que si no serían incomprensibles. En esta doctrina arcana se encuentran, por así decirlo, los orígenes de toda la filosofía de Paracelso, en la medida en que no es cabalística. De sus escritos se deduce que poseía un conocimiento, para nada despreciable, de la literatura hermética[29]. Igual que todos los alquimistas medievales parece no ser consciente del verdadero carácter de la alquimia, a pesar de que incluso un impresor de Basilea, Waldkirch, se resistía hacia fines del siglo XVI a imprimir la primera parte del importante tratado *Aurea hora*, atribuido falsamente a santo Tomás, a causa de su carácter «blasfemo»[30], lo que demuestra que por entonces los legos profanos eran totalmente conscientes de la dudosa naturaleza de la alquimia en este sentido. Por cierto, me parece indudable que Paracelso procedió en esta cuestión con absoluta ingenuidad y, pensando únicamente en el bienestar de los enfermos, utilizó la alquimia en primer lugar como método práctico, sin preocuparse de su oscuro trasfondo. Es consciente de la alquimia como conocimiento de la *materia medica* y como procedimiento químico en la preparación de medicamentos, sobre todo de los apreciados arcanos (*arcana*), los remedios secretos. Él también creía que se puede hacer oro y producir *homunculi*[31]. Con respecto a este aspecto fundamental casi se pasa por alto que, sin embargo, para Paracelso la alquimia significa mucho más que eso. Afirmamos esto a partir de una observación en *Liber Paragranum*. Ahí afirma que mediante la alquimia el médico mismo se torna «sazonado», es decir, maduro[32]. Esto suena como si junto a la maduración alquímica se produjera también la maduración del médico. Si no nos equivocamos en tal suposición, entonces tendríamos que concluir que Paracelso no sólo conocía la doctrina arcana, sino que, más aún, estaba convencido de su exactitud. Resulta imposible demostrar esto sin una investigación más detallada, pues su

27. *Addam et processum sub forma Missae,* en *Theatr. chem.* (1602) III, pp. 853 ss.: «que la ciencia no sería otra cosa que un don de Dios y un sacramento»; *Aurora consurgens quae dicitur Aurea hora*, en *Art. aurif.* I, p. 185.

28. Cf. mi tratado «Las representaciones de la redención en la alquimia» (*Psicología y alquimia* [OC 12], III Parte, cap. V, «El paralelo *lapis*-Cristo»).

29. Paracelso menciona a Hermes, Arquelao, Morieno, Raimundo, Arnaldo, Alberto Magno, Helia Artista y Rupescissa, entre otros.

30. *Art. aurif.* I, pp. 183 ss. (Basilea 1593, 1.ª ed. 1572).

31. *De natura rerum*, Sudhoff XI, p. 313.

32. Ed. Strunz, p. 14.

valoración de la alquimia expresada continuamente y por doquier en sus escritos se podría referir exclusivamente al aspecto químico. Esta peculiar preferencia lo constituyó efectivamente en precursor e iniciador de la medicina química moderna. Su creencia en la transmutación, compartida con muchos, y su creencia en el *lapis philosophorum* no indican nada en relación a una afinidad más profunda con el trasfondo místico del *ars aurifera*. Y, sin embargo, tal vinculación es muy probable, en tanto sus discípulos más cercanos se encuentran entre los médicos alquimistas[33].

C. LA DOCTRINA ARCANA

159 Nuestra próxima presentación se dedicará a la doctrina arcana, tan importante en el desarrollo espiritual de Paracelso. Ante todo le debo pedir disculpas a mi lector por tener que someter su atención y paciencia a esta difícil prueba. Aunque el tema es abstruso y oscuro, constituye una parte esencial del espíritu de Paracelso, que ha influido incalculablemente en Goethe de modo tal que esta impresión la mantiene desde su época en Leipzig hasta su más avanzada vejez: de ella surgió el *Fausto*.

160 En la lectura de Paracelso son, sobre todo, los neologismos técnicos los que parecen contener alusiones misteriosas. Pero, cuando uno intenta establecer su etimología o su sentido, generalmente se desemboca en un callejón sin salida. Así, por ejemplo, se puede suponer que *Iliaster* o *Yliastrum* se compone etimológicamente de ὕλη y ἀστήρ (materia – astro) y que significa lo mismo que espíritu de vida (*spiritus vitae*), de antiguo origen alquimista, o que *Cagastrum* se vincula con κακός y ἀστήρ (malo – astro) o que *Anthos* y *Anthera* son preciosismos griegos de *flores* alquímicas. También sus conceptos filosóficos, como por ejemplo la doctrina del *astrum*, nos conducen, en parte, sólo a las profundidades de la conocida tradición alquímica y astrológica, donde, por lo tanto, podemos observar que su doctrina del cuerpo astral (*corpus astrale*) no fue un descubrimiento nuevo. Esta idea ya la encontramos en un antiguo clásico, en la llamada *Carta de Aristóteles*, en donde se enuncia que los planetas producen un efecto más fuerte en el hombre que los cuerpos celestes,

33. Este mismo efecto no se manifiesta tanto en una modificación esencial de los métodos alquímicos como en una profunda especulación filosófica, cuyo principal representante fue el importante alquimista y médico Gerhard Dorn de Fráncfort. Dorn ha escrito un detallado comentario a uno de los tratados en latín más curiosos de Paracelso, *De vita longa* (Gerardus Dorn, *Theophrasti Paracelsi libri V de vita longa* [cf. abajo, § 213 ss.]).

y cuando Paracelso dice que el remedio se encuentra en el *astrum*, leemos en la misma carta: «... En el hombre que ha sido creado a semejanza de Dios <se puede> encontrar la causa y la medicina»[34].

161 No obstante, otro punto central de la doctrina de Paracelso, su convicción de la «luz natural», permite establecer conexiones que esclarecen la oscuridad de su religión médica (*religio medica*). La luz que se oculta en la naturaleza y especialmente en la naturaleza del hombre pertenece también, por lo pronto, a las antiguas representaciones de la alquimia. Así, la propia *Carta de Aristóteles* dice: «Considera por eso que respecto de la luz que hay en ti, las tinieblas no son como ella»*. La luz de la naturaleza, efectivamente, tiene en la alquimia una gran importancia. Según Paracelso, así como se ilumina al hombre sobre la constitución de la naturaleza y se le abre, como él dice, el entendimiento de cosas naturales «mediante la magia cagástrica»[35], así la intención de la alquimia es producir esta luz en la forma del *filius philosophorum*. Un texto de procedencia árabe igualmente antiguo, el *Tractatus aureus*, atribuido a Hermes[36], dice al respecto (habla el espíritu de Mercurius): «Mi luz supera toda otra luz, y mis bienes son mayores que todos los demás. Yo produzco la luz. Sin embargo, las tinieblas son de mi naturaleza. Cuando estoy en unión con mi hijo, no puede ocurrir nada mejor ni más digno de veneración»[37]. En los *Dicta Belini* (un Pseudo Apolonio de Tiana), igualmente antiguo, expresa el espíritu de Mercurius: «Yo alumbro todo lo mío y hago manifiesta la luz en el viaje de mi padre Saturno»[38]. «Hago eternos los días del mundo, y alumbro todas las luces con mi luz»[39]. En otra obra se dice de la «boda química», de la que surge el *filius*: «Se abrazan y de ellos surge la nueva luz, que no se parece a ninguna luz en todo el mundo»[40].

34. «Pues los planetas, esferas y elementos producen un efecto en el hombre mediante la rotación de su zodíaco más verdadera y potentemente que los cuerpos extraños o que los signos corpóreos superiores», *Theatr. chem.* (1622) V, pp. 882 y 884.

* *Ibid.*, p. 884.

35. *Liber Azoth* (Sudhoff XIV, p. 552). *Cagastrum* es una forma inferior o peor del *Yliastrum*. Resulta curioso que sea justamente la magia «cagástrica» la que abre el entendimiento.

36. Hermes es una autoridad citada frecuentemente por Paracelso.

37. Citado según la versión del *Rosarium philosophorum* (1550), *Art. aurif.* II, p. 239; también Mangetus, *Bibl. chem. curiosa* II, p. 94a.

38. *Art. aurif.* II, p. 379. La luz surge pues del oscuro Saturno.

39. Cita en *Ros. phil.*, *Art. aurif.* II, pp. 379 y 381. La edición original del *Rosarium* de 1550 se basa en un texto que tiene su origen aproximadamente a mediados del siglo XV.

40. Mylius, *Philosophia reformata*, p. 244. Mylius fue el mayor compilador de escritos alquímicos y extractó numerosos textos antiguos, generalmente sin mencionar las fuentes. Es significativo que el alquimista chino más antiguo, Wei Po-Yang, que vivió alrededor del 140 de nuestra era, ya conociera esta idea. Dice: «El que cultiva adecuada-

162 La idea de esta luz coincide, tanto en Paracelso como en los alquimistas, con el concepto de *sapientia* y *scientia*. Sin duda, se puede designar la luz como el misterio central de la alquimia filosófica. Casi siempre es personificada como el *filius* o, por lo menos, mencionada como una de sus características predominantes. Es un δαιμόνιον, lisa y llanamente. Los textos remiten frecuentemente a la necesidad de un *familiaris*, de un espíritu que debe ayudar en la obra. Los Papiros mágicos no dudan en recurrir para ello también a los grandes dioses[41]. El *filius* mágico permanece en el poder de los adeptos. Así reza el *Tratado de Hali, rey de Arabia*: «... Y este hijo te servirá en tu casa desde el comienzo, en este mundo y en el otro»[42]. Como ya se ha mencionado, mucho antes de Paracelso, este *filius* había sido comparado con Cristo. Dicho paralelismo se vuelve totalmente claro en los alquimistas alemanes del siglo XVI influidos por Paracelso. Así Henricus Khunrath dice: «Este <a saber, el *filius philosophorum*>, el hijo del macrocosmos, es Dios y criatura ... aquel <a saber, Cristo> el hijo de Dios, θεάνθρωπος (hombre-Dios), es decir, Dios y hombre. Ambos concebidos en un útero virginal, uno en el útero del macrocosmos; el otro <a saber, Cristo> en el del microcosmos... Sin blasfemar digo que la piedra de los filósofos, liberadora del macrocosmos, es una figura del Cristo Crucificado, Salvador de todo el género humano, es decir, del microcosmos... A partir de la piedra debes conocer a Cristo de forma natural y a partir de Cristo, la piedra»[43].

163 Sin duda se puede afirmar que Paracelso no era consciente del alcance de tales implicaciones, si es que las conoció, igual que Khunrath, que también cree hablar *absque blasphemia*. A pesar de ser inconscientes estas doctrinas pertenecen a la auténtica esencia de la alquimia filosófica[44], y quien la practica, ciertamente, piensa, vive, y actúa en su ámbito, que influye tanto más incisivamente cuanto

mente su naturaleza interior, verá aparecer la luz amarilla tal como <se espera que> así ha de ser» (Lu Ch' Iang Wu y T. L. Davis, *An ancient Treatise on Alchemy*, p. 262).

41. Preisendanz, *Papyri Graecae magicae* I, p. 137 (P. IV, Z. 2081 s.: Obtención de un paredro).

42. En *Rosarium*, *Art. aurif*. II, p. 248. De modo muy similar se expresa Preisendanz sobre otro papiro mágico griego en l.c. II, p. 47, Z. 49 s.: «Te conozco, Hermes, y tú a mí. Yo soy tú, y tú eres yo. Acércate y hazlo todo para mí».

43. Khunrath, *Amphitheatrum sapientiae aeternae*, p. 197. El texto latino dice: «Hic, filius Mundi maioris, Deus et creatura... ille <scl. Christus> filius Dei θεάνθρωπος h.e. Deus et homo: Unus, in utero Mundi maioris; alter, in utero Mundi minoris: uterque Virgineo, conceptus... Absque blasphemia dico: ... Christi crucifixi, Salvatori totius generis humani, id est, Mundi minoris... typus est, Lapis philosophorum Servator Mundi maioris. Ex lapide, Christum, naturaliter cognoscito et ex Christo, Lapidem.»

44. Mylius (*Philosophia reformata*, p. 97) dice del hijo ígneo: «Aquí yace toda nuestra filosofía».

más inocente y acríticamente uno se entrega a ella. La «luz natural del hombre» o el «astro en el hombre» suena lo suficientemente inofensivo como para que ninguno de los autores de entonces o de los autores antiguos haya notado algo del posible conflicto que ahí acechaba. ¡Y, sin embargo, esta *lumen* o este *filius philosophorum* fue llamado abiertamente la más grande y la más victoriosa de todas las luces y parangonada con Cristo como *salvator* y *servator*! Pero en Cristo, Dios mismo se hizo hombre, mientras que el *filius philosophorum* se extrae de la materia originaria mediante la intención y arte humanas y es convertido mediante el *opus* (obra) en un nuevo portador de luz. En el primer caso, sucede el milagro de la salvación del hombre a través de Dios, pero, en el último, la salvación o transfiguración del universo a través del espíritu del hombre (*Deo concedente*), como los autores no dejaban de añadir. En el primer caso el hombre confiesa: «Yo por debajo de Dios»; pero en el último caso: «Dios por debajo de mí». Esto significa que el hombre ocupa aquí el lugar del creador. En la alquimia medieval se prepara la gran intervención del hombre en el orden divino del mundo, a la que jamás la humanidad se haya atrevido: *la alquimia es la aurora de la edad de la ciencia natural*, edad que ha puesto, mediante el *daemonium* del espíritu científico, a la naturaleza y a sus fuerzas al servicio del hombre en una medida hasta ahora desconocida. A partir del espíritu de la alquimia Goethe creó la figura del «superhombre» Fausto, y a partir de este superhombre, el Zaratustra de Nietzsche declaró que Dios está muerto y proclamó la voluntad de dar a luz al superhombre a partir de la propia plenitud de dominio, mejor aún, como dice él, «sacar un dios a partir de sus siete demonios»[45]. Aquí yacen las verdaderas raíces de los procesos seculares de elaboración psíquica que han preparado los factores que hoy actúan en el mundo. Efectivamente, la técnica y la ciencia han conquistado el mundo; sin embargo, si el alma se benefició con ello, es otra cuestión.

164 Con su participación en la alquimia Paracelso se expuso a una influencia que ha dejado determinadas huellas en su personalidad espiritual. El anhelo más íntimo de la alquimia es una pretensión,

45. F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, «Vom Wege des Schaffenden»: «¡Solitario, tú sigues el camino que te lleva a ti mismo! Y tu camino pasa delante de ti mismo y de tus siete demonios.... Has de querer consumirte en tu propia llama: ¡cómo querrías renovarte sin reducirte por completo a cenizas! Solitario, tú sigues el camino del creador: ¡quieres sacar de ti un dios desde tus siete demonios!» [p. 94]. ¡Se observa la «incineración en el propio fuego» («nuestra piedra se mata con su propio dardo», *Consilium coniugii*, en *Ars chemica*, p. 237), la *incineratio* y el Fénix de los alquimistas! El demonio corresponde a la forma saturnina del *anima mundi* que se ha de transfigurar.

cuya magnitud diabólica, por un lado, y peligrosidad psíquica[46], por otro, no se deben pasar por alto. Mucho de la orgullosa pretensión y arrogancia de Paracelso que tan raramente contrasta con su humildad verdaderamente cristiana podría provenir de esta fuente. Aquello que en Agrippa erupcionó como un volcán como «él mismo... demon, héroe, Dios», quedó oculto en Paracelso bajo el umbral de una consciencia cristiana y se expresó sólo indirectamente en ciertas pretensiones exageradas y en su irritable impulso a imponerse, que lo enemista continuamente con su medio. Según la experiencia, un síntoma de este tipo responde a un complejo de inferioridad no admitido, es decir, a un defecto real, del cual, sin embargo, en general, no se es consciente. En cada hombre habita un juez implacable, que nos señala la culpa, aun cuando no seamos conscientes de haber cometido ninguna injusticia. Aunque no lo sepamos, no obstante, es como si en alguna parte de nosotros se supiera. El propósito de Paracelso de ayudar al enfermo a toda costa fue sin duda puro. Pero los medios mágicos y especialmente el contenido de ideas secreto de la alquimia se contraponen diametralmente con el espíritu cristiano. Y esto es así, lo sepa o no Paracelso. Subjetivamente está exculpado; sin embargo, aquel despiadado juez le infligió un complejo de inferioridad de graves consecuencias.

D. EL HOMBRE PRIMORDIAL

165 Este punto crítico, a saber, la doctrina arcana alquímica del maravilloso hijo de los filósofos, es tratado por la crítica poco amistosa, pero ciertamente aguda de Conrad Gessner. A raíz de los trabajos de un discípulo de Paracelso, Alexander à Suchten[47], le escribe a Crato: «Pero mirad a quien él nos revela como hijo de Dios, nada menos que al espíritu del mundo y de la naturaleza y justamente el mismo que se encuentra en nuestro cuerpo. (¡Es un milagro que no añada también el del asno y el del buey!) Este espíritu puede ser separado de la materia o del cuerpo de los elementos recurriendo al procedimiento técnico de los alumnos de Teofrasto. Si alguien lo interrogara sobre este punto, diría que él expresó un principio de los filósofos, pero no su propia opinión. Lo repite para manifestar con ello su consentimiento. Y sé que también otros teofrastianos ensucian

46. Esto resultaba familiar a los alquimistas desde tiempos más antiguos. Del gran número de testimonios menciono el de Olimpiodoro: «En el plomo <¡Saturno!> habita un demonio desvergonzado <¡el *spiritus mercurii*, justamente!>, que vuelve locos a los hombres» (Berthelot, *Alch. grecs*, II, IV, 43, pp. 95/104).

47. Nació en Danzig a comienzos del siglo XVI y estudió en Basilea.

estas cosas con sus escritos. Por esto es posible deducir fácilmente que niegan la divinidad de Cristo. Estoy absolutamente convencido de que Teofrasto mismo fue un arriano. Se esforzó por convencer de que Cristo ha sido un hombre completamente común y que en él no hubo otro espíritu distinto que en nosotros»[48].

166 Lo que Gessner reprocha tanto a los discípulos de Teofrasto como al propio maestro concierne en general a la alquimia. La extracción del alma del mundo no es una peculiaridad de la alquimia de Paracelso. Por el contrario, el reproche del arrianismo es injustificado. Lo que motivó esta idea fue evidentemente el consagrado paralelismo entre el *filius* y Cristo, que, hasta donde yo sé, en Paracelso no aparece en ninguna parte. Por el contrario, es en el escrito *Apocalipsis de Hermes*, que Huser le atribuye a Paracelso, donde se encuentra una confesión de fe completamente alquímica que le da cierta razón al reproche de Gessner. Allí Paracelso dice con respecto al «Espíritu de la quintaesencia» (*quinta essentia*): «Éste es el espíritu de la verdad que el mundo no puede comprender sin la inspiración del Espíritu Santo y sin la instrucción de quienes lo conocen»[49]. Es «el alma del mundo», que lo mueve todo y lo contiene todo. En su forma terrena inicial —es decir, en su oscuridad saturnina originaria— no se encuentra pura. Pero en el transcurso de su ascenso a través de las formas del agua, del aire y del fuego se va purificando paulatinamente. En la quinta esencia aparece finalmente en el «cuerpo clarificado»[50]. «Este espíritu es el secreto que ha estado oculto desde el comienzo».

167 Aquí Paracelso habla como un verdadero alquimista. Igual que sus discípulos también él incorpora al ámbito de la especulación alquímica la cábala, que en aquel entonces se hizo accesible al mundo gracias a Pico della Mirandola y Agrippa. Al respecto expresa: «Y todos vosotros, que por vuestra religión presagiáis a los hombres los hechos futuros, los hechos pasados y presentes, que tenéis la visión de la amplia tierra, que leéis las cartas ocultas y los libros reservados, que buscáis en la tierra y en los muros lo que está enterrado, que aprendéis con convicción las grandes artes y sabidurías, reflexionad si queréis hacer uso de todas las cosas que vosotros tomáis para vosotros mismos de la religión de los cabalistas y convertiros en la misma. Pues la cábala se funda en el siguiente principio: Pedid, y se os dará, llamad a la puerta, y seréis oídos y se os abrirá la puerta. De este confiar y abrir, fluirá lo que vosotros deseáis. Veréis en lo más

48. *Epistolarum medicinalium Conradi Gesneri lib*. I, fol. 2^r ss. [cit., p. 2].
49. Esta es una fórmula recurrente en los tratados de alquimia.
50. El cuerpo glorificado de los autores.

profundo de la tierra, en la profundidad del infierno y en el tercer cielo. Vosotros alcanzaréis más que la sabiduría de Salomón y vais a tener una mayor comunión con Dios que Moisés y Aarón»[51].

168 Así como coincide la sabiduría de la cábala con la *sapientia* de la alquimia, del mismo modo fue identificada también la figura de Adán Cadmón con el *filius philosophorum*, cuya forma originaria es ἄνθρωπος φωτεινός, el hombre de luz aprisionado en Adán, que se encuentra en el alquimista Zósimo de Panópolis (siglo III)[52]. El hombre de luz es, sin embargo, una resonancia de la doctrina precristiana del hombre primordial. Ya en el siglo XV, bajo el influjo de Marsilio Ficino y de Pico della Mirandola, se habían difundido ampliamente estas y otras ideas neoplatónicas y constituían, por así decirlo, un bien común de los hombres cultos. En la alquimia se reunían con los restos disponibles de la antigua tradición. A esto se agregaron también las concepciones de la cábala que fueron tratadas filosóficamente sobre todo por Pico[53]. Este último y Agrippa[54] podrían ser las fuentes del saber cabalístico de Paracelso, un tanto escueto. En Paracelso el hombre primordial es idéntico al hombre astral: «el hombre justo es el astro en nosotros», dice[55]. «El astro desea llevar al hombre a una gran sabiduría»[56]. En el *Libro Paragranum* dice: «Pues el cielo es el hombre / y el hombre es el cielo, / y todos los hombres un cielo / y el cielo sólo un hombre»[57]. El hombre está en una relación filial[58] con el cielo interior que es el padre y que Paracelso denomina el «gran hombre»[59] o con el nombre arcano Adech[60] (un neologismo derivado del nombre Adán). En otro pasaje

51. *De religione perpetua*, Sudhoff, sec. II, t. I, pp. 100 s. Una arrogancia similar se encuentra en *De podagrisis*, «De limbo»: «Así pues el hombre toma en sí el arte angelical del cielo y es como el cielo. Quien conoce un ángel, conoce los astros, quien conoce los astros (*astra*) y el horóscopo (*horoscopum*), sabe que conoce todo el mundo y sabe cómo colocar juntos al hombre y al ángel» [Sudhoff I, p. 317].

52. El hombre de luz es denominado aquí simplemente φῶς. Es el hombre espiritual que se vistió con el cuerpo de Adán. Cristo se acercó (προσῆν) a Adán y lo condujo al Paraíso. (Berthelot, *Alch. grecs*, III, XLIX, 6 s., pp. 231 s./224 s.).

53. *De arte cabalistica*.

54. *Occulta philosophia*.

55. *Astronomia magna*, Sudhoff XII, p. 55.

56. L.c., p. 62.

57. Strunz, p. 56.También *Von der Astronomey*, Huser, p. 215.

58. Strunz, l.c., p. 55.

59. Respectivamente Pico della Mirandola, *Heptaplus*, cap. VII, p. 61.

60. Dorn [ed.], *Theophrasti Paracelsi libri V De vita longa* [, p. 178]. *Adech* es el «hombre invisible» (*invisibilis homo*), presumiblemente idéntico a *Aniadus* y *Edochinum = Enochdianus*. (¡Acerca de Henoc véase *infra*!) Con respecto a «hombre máximo» (*homo maximus*), cf. *Paragramun*, Strunz, pp. 45 y 59. Dorn (l.c.) explica *Adech* como «hombre máximo invisible» (*invisibilem hominem maximum*).

también se lo llama pertinentemente Archeus, «él que es, por tanto, igual al hombre y consiste en los cuatro elementos y es un Archeus y está puesto en cuatro *partes*. Di, entonces, que él es el gran *cosmos*...»[61]. Sin duda, éste es el hombre primordial, como dice Paracelso: «En todo el *Ides* hay sólo un hombre, él mismo ha sido extraído por el *Iliastrum*[62] y es el protoplasto». «*Ideus* o *Ides* es la puerta (*porz*) a partir de la cual todas las criaturas son creadas»*. Otro nombre secreto del hombre primordial es *Idechtrum*[63]. Otro nombre es *Protothoma*[64]. Justamente la multiplicidad de nombres para un mismo concepto muestra hasta qué punto Paracelso se ocupó de esta idea. La antigua doctrina del *Anthropos* u hombre primordial enuncia que la divinidad o el agente creador del mundo se habría manifestado bajo la forma de un hombre primero creado (*protoplastus*), generalmente de magnitud cósmica. En la India son *Prajapâti* y *Purusa* (que es del tamaño de un pulgar y habita en el corazón de cada hombre**, como el *Iliaster* de Paracelso). En Irán es *Gayômart* (*Gayô-Maretan* = la vida mortal), el joven de blancura resplandeciente, lo que los alquimistas también destacan constantemente de Mercurius. En el *Zohar* cabalístico es el *Metatron* que fue creado junto con la luz. Él es el hombre celestial que ya encontramos en *Daniel*, *Esdras*, *Henoc* y Filón de Alejandría. También es una figura fundamental del gnosticismo que ahí, como en todas partes, se vincula, por un lado, con el problema de la creación, y, por el otro, con la cuestión de la salvación[65]. Éste es también el caso de Paracelso.

61. *Von den dreyen resten essentiis*, cap. IX [Sudhoff III, p. 11]. La misma idea del hombre primordial cuadripartito se encuentra también en el gnosticismo (Barbeló = «Dios en cuatro»).

62. El Iliaster es casi lo mismo que el *spiritus vitae* o *spiritus mercurialis* de los alquimistas. Es el *agens* oculto del *argentum vivum*, Mercurius, que extraído bajo la forma del *aqua permanens*, sirve a su vez (de manera altamente contradictoria) para separar el *agens* oculto, el *anima*, del *corpus*. La contradicción procede del hecho de que Mercurius es un ser que se transforma a sí mismo, presentado como un dragón que se devora a sí mismo desde la cola (ἰοὐροβόρος = devorador de cola!), o como dos dragones que se devoran mutuamente, etc. La función del *Iliaster* es igualmente paradójica: él mismo es un ser creado, sin embargo, lleva a todas las criaturas de la existencia potencial del mundo de las ideas (¡neoplatonismo de Paracelso!), que se puede interpretar como *Ides*, a la existencia actual. Cita de *Anatomiae liber primus*, Sudhoff III, pp. 462 y 464.

* *Argumentum in primum librum anatomiae idechtri*, Sudhoff III, l.c.

63. «... Es el primer hombre y el primer árbol y la primera criatura y de cualquiera cosa que haya». *Fragmentarische Ausarbeitungen zu Anatomie und Physiologie*, Sudhoff III, p. 465.

64. El primer Tomás, esto es, el primer incrédulo y escéptico (¡autonomía de la luz natural!), l.c., p. 465.

** Cf. Jung, *Símbolos de transformación* [OC 5], § 168 s.

65. Cf. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, pp. 160 ss.

2. *DE VITA LONGA*: UNA EXPOSICIÓN DE LA DOCTRINA SECRETA

169 El tratado *De vita longa*[66], en parte difícil de entender, nos brinda información que ciertamente tiene que ser extraída con mucho trabajo de la terminología arcana. El tratado es uno de los pocos escritos redactados en latín y su estilo es con frecuencia bastante extraño; sin embargo, debido a que contiene alusiones tan significativas vale la pena realizar el esfuerzo de estudiarlo más detalladamente. En una *epistola dedicatoria* de 1562, dirigida a Ludwig Wolfgang von Hapsberg, gobernador de Badenweiler, el editor del tratado, Adam von Bodenstein, dice que dicho tratado es «cuidadosamente recibido de boca de Paracelso y revisado»[67]. La conclusión a la que obviamente se arriba a partir de esta observación es que el tratado se basa en notas de lecciones de Paracelso y que no es un texto original. Teniendo en cuenta que el propio Bodenstein escribe en un latín fluido y comprensible, de lo que el lenguaje del tratado dista notablemente, se debe suponer que no le ha dedicado mayor atención al tratado o que no se preocupó por darle una forma mejor y más clara; en tal caso hubiese incorporado mucho más de su propio estilo. En general, dejó las lecciones en su forma originaria, lo que se nota sobre todo hacia el final. Probablemente no alcanzó una cabal comprensión de las mismas, igual que el presunto traductor Oporin, lo que de todos modos no resulta más sorprendente que el hecho de que muy frecuentemente el propio maestro carece de la necesaria claridad en cosas un tanto complicadas. Dadas estas circunstancias, resulta difícil establecer qué responde, por un lado, a la incomprensión y qué, por el otro, a la falta de disciplina mental. Tampoco está excluida la posibilidad de errores actuales de transcripción[68]. Por eso, la interpretación del tratado se mueve desde un comienzo en un terreno inseguro y muchas cosas no pueden ser más que conjeturas. Pero, debido a que Paracelso en su originalidad está fuertemente influido por el pensamiento alquímico, el conocimiento tanto de los tratados de alquimistas tempranos y contemporáneos,

66. Publicado en Sudhoff III, pp. 247-292 o 308.

67. En la primera edición en el folio d 2^{r}.

68. Sólo a modo de ejemplo. En un pasaje se enuncia que «en las *scaiolas* no se encuentra ningún tipo de mortalidad»; pero en otro escribe sobre «la muerte y la vida de las *scaiolas*». Por esto no se debe esperar demasiado de la *recognitio* o trabajo de revisión del editor. A mi opinión de que el tratado *De vita longa* consiste en notas de lecciones se contrapone, sin embargo, el hecho de que hay fragmentos originales en alemán (Sudhoff III, pp. 295 ss.). Quizá se trate de un intento de Paracelso de realizar una versión alemana de *De vita longa*. La fecha de composición es tal vez el año 1526. Con todo no se han conservado manuscritos originales de Paracelso (véase Sudhoff, l.c., pp. XXXII ss.).

como de los escritos de sus discípulos más cercanos y más alejados, nos brinda una ayuda en la interpretación de ciertos conceptos y en la superación de ciertas lagunas, que no debemos subestimar. Por eso mismo no resulta del todo fútil el intento de comentar e interpretar este tratado, a pesar de todas las dificultades ya admitidas.

A. EL *ILIASTER*

170 El tratado se ocupa de la presentación y discusión de las condiciones bajo las que se alcanza la *longaevitas*, la «vida larga», que según la opinión de Paracelso se extiende hasta los mil años. A continuación, presentaré fundamentalmente los pasajes que se refieren a la doctrina secreta y los que deben ser considerados para su explicación[69]. Al comienzo Paracelso da una definición de la vida que versa así: «La vida, en Hércules, no es otra cosa que cierta momia embalsamada que preserva el cuerpo mortal de los gusanos mortales y de la descomposición[70] mediante una solución salina mixta». *Mumia* es un medicamento medieval, que está compuesto de partes desmenuzadas de momias egipcias auténticas con las que se hacía un gran negocio. Paracelso le atribuía la incorruptibilidad a una *virtus* especial o a un *agens* llamado *bálsamo* (*Balsam*). El *bálsamo* es algo como un *elixir vitae* natural, mediante el cual el cuerpo se conserva vivo o, cuando está muerto, incorruptible[71]. Esta suposición se hace de acuerdo con la misma lógica, según la cual el escorpión o la víbora venenosa tienen que contener un «alexifármaco», es decir, un antídoto, porque si no morirían por su propio veneno.

171 El tratado se ocupa de muchos remedios arcanos; pues las enfermedades que acortan la vida tienen que ser curadas en primer término. Entre estos remedios, el oro y las perlas ocupan el lugar fun-

69. La siguiente exposición no tiene la intención de evaluar el tratado como totalidad; por eso deja de lado el importante escrito de Marsilio Ficino *De triplici vita*.

70. El término *aestphara* que aparece aquí podría ser quizás de origen árabe. Dorn lo entiende como *corruptio*. Otra posibilidad sería que proceda del término φάρω, hacer invisible, y ἀϊστόω, despedazar, partir. En la *corruptio* o la *putrefactio* se produce la descomposición, y, por tanto, la desaparición de la forma primitiva. [Sudhoff III, p. 249 (debajo de *eschara*); Huser I, p. 137 (también *eschara*); Bodenstein, p. d_4 (*aestphara*).]

71. Rulandus (*Lex. alch.*), *s.v.* «Balsamum. Balsamus», p. 99: «Es el líquido de una sal interior que preserva su cuerpo de la corrupción en forma natural y muy segura. El (B) externo es *Terpentin* sin haber sufrido el poder del fuego». B = «*Baldzamen* [en alemán *bald zusammen* = rápidamente juntos], esto es, *celeriter coniunctum*, es decir, rápidamente juntos, por eso, un medio para promover la *coniunctio*; ¡cf. abajo! «El *bálsamo* externo de los elementos es el fluido del Mercurius externo … la esencia de firmamento de las cosas, a saber, la quintaesencia». ¡Por eso el *balsamus internus* es un *liquor Mercurii interni*!

damental, los que en última instancia se transforman en la quinta esencia. Finalmente en el Libro IV se le atribuye al remedio arcano *Cheyri*[72] la acción tan especial de tener que asistir al cuerpo microcósmico a tal punto que «tiene que permanecer en su conservación mediante la estructura de los cuatro elementos»[73]. Por eso, continúa Paracelso, el médico debe considerar que la estructura (*anatomia*) de los cuatro elementos «sea incorporada en la estructura del microcosmos, pero no desde lo corporal, sino mucho más desde lo que lo corporal preserva». En última instancia es el bálsamo, que está más allá de la quintaesencia y que está para eso, pues es el que mantiene unidos a los cuatro elementos. «Él está más arriba que la naturaleza misma») y esto en virtud de un proceso alquímico[74]. La idea de que a través del «arte» se puede crear algo que está por encima de la naturaleza es típicamente alquímica. El *bálsamo* es pues el principio de vida (el *spiritus Mercurii*) y coincide, por así decir, con el concepto paracélsico de *Iliaster*[75]. El *Iliaster* se explica como *pri-*

72. *Cheyri* = *Keiri* (árabe), alhelí amarillo, según el *Tabernaemontanus*, libro de hierbas, *Viola petraea lutea* (francés: *girofle jaune*), es un abortivo y reconstituyente. La planta tiene flores amarillas de cuatro pétalos. Galeno (*De simplicium medicamentorum facultatibus*, Libro VII) le asigna un efecto depurador y productivo de calor. Según Rulandus (*Lex. alch.*, p. 143), cuando se trata de minerales, el *Cheizi Paracelsicum* significa *argentum vivum*; *flos cheiri* significa «elixir blanco... desde la plata» (*ex argento... album elixir*), también esencia de oro (*essentia auri*). «Según otros ha de ser oro bebible», por tanto, un *arcanum* sometido al fin filosófico de la alquimia. Paracelso mismo alude a la constitución cuadripartita: «... que la naturaleza contiene cuatro elementos y el *spagyrus* hace de los cuatro elementos un ser temperado, como el contenido de la *flos cheiri*» (*Fragmenta medica*, Sudhoff III, p. 301).

73. «Quod per universam quatuor elementorum anatomiam perdurare in sua conservatione debet» (Libro IV, cap. I, Sudhoff III, p. 280). En los fragmentos de *Vita longa* Paracelso dice: «pues *cheiri* es más que Venus; *anthos* más que Marte» (*ibid.*, p. 302).

74. «Y esto mismo por medio de una operación corpórea» (l.c., p. 280). Se podría tratar de una sublimación (*extractio*).

75. Este término aparece con muchas variaciones como *Iliastes*, *Iliadus*, *Yliastrum*, *Yliadus*, *Yleidus*, etc. [Entre los manuscritos de Jung se halló la siguiente nota póstuma, fechada en Einsiedeln el 11.10.1942 y titulada «El concepto de mercurio en la filosofía hermética»: «Una exposición de la filosofía de Teofrasto resulta casi imposible sin un conocimiento minucioso de las fuentes contemporáneas. Para ello es necesaria ciertamente una serie de investigaciones particulares. Por eso, me he propuesto destacar una idea particular en vez de presentar un panorama de su filosofía natural. Dicha idea atraviesa su pensamiento con muchas variaciones: se trata de la idea del *Iliaster*. Este concepto, si se quiere decir de otra manera, no sólo reluce en muchos significados, sino que goza también de una denotación onomástica igualmente variable: él se llama *Yleides*, *Yleidus*, *Yliadus*, *Ileidos*, *Iliadum*, *Eliaster*, *Ileadus*, *Ilistris*, *Ileias* e *Ilech*. Y cada vez —por lo menos así me pasó a mí en tanto lego absoluto— pareciera que se trata de algo nuevo, o algo realmente distinto o algo muy especial. Creo haber establecido que me equivoqué. Aquí me acordé de una regla psicológica, según la cual si para un solo y mismo objeto se dan muchísimas variaciones onomásticas similares, eso siempre significa algo para el objeto en cuestión. Paracelso extrema aquí su tendencia a los neologismos y esto demuestra que el objeto que él denomina con este nombre en sus numerosas transformaciones tiene una importancia especial y una particularidad

ma materia de la cual proceden las tres substancias fundamentales: mercurio, sulfuro y sal. Está por encima de los cuatro elementos y determina la duración de la vida. Es más o menos lo mismo que el *bálsamo*, o se podría decir que el *bálsamo* sería el aspecto farmacológico o químico del *Iliaster*. Éste otorga una vida larga, tanto naturalmente como a través del arte. Hay tres formas del *Iliaster*: el *Iliaster sanctitus*[76], *paratetus*[77] y *magnus*. Éstas están, por así decir, en el ámbito del hombre (*microcosmo subditi sunt*), de modo que pueden ser llevadas por éste a un *gamonymus*. Debido a que Paracelso le atribuye al *Iliaster* una «fuerza de unión y poder»* especial, este *gamonymus* (γάμος = boda y ὄνομα = nombre) enigmático puede ser interpretado como «un tipo de boda química», es decir, como una unión indisoluble (hermafrodita)[78]. El autor se lanza a utilizar en este tratado nombres secretos y neologismos, con lo

que parece ser completamente característica; puesto que el contenido de este concepto es algo que de alguna manera siempre se substrae a la captación; y, por eso, la mente que formula tiene que hacer el esfuerzo de crear la mayor cantidad posible de palabras que la permitan comprender para atrapar al ciervo fugitivo, a este *servus fugitivus*, como lo denomina la alquimia o a este *cervus fugitivus*. A veces el *Iliaster* en Paracelso es el *principium*, la *materia prima*, el caos, la *prima compositio*, compuesta de mercurio, azufre y sal; a veces el *aer elementalis* o *coelum, in homine vero spiritus, qui transit per omnia membra* (que transita por todos los miembros); a veces la *occulta naturae virtus, ex qua res omnes habent incrementum* (es decir, la fuerza oculta de la naturaleza, de la cual todas las cosas sacan su aumento), *aluntur, multiplicantur et vegetant* (es decir, son alimentadas, se reproducen y viven), tal como lo define Rulandus, el discípulo de Paracelso; a veces el *spiritus vitae* que no es otra cosa que la *vis Mercurii* (fuerza de Mercurius). El *Iliaster* es manifiestamente idéntico al *spiritus vitae*, a la representación central de toda la alquimia desde los tiempos más antiguos hasta su apogeo en el siglo XVII. Como el *mercurius philosophorum* también el *Mercurius* paracélsico es el hijo del Sol y de la Luna, nacido con la ayuda de sulfuro y sal, es decir, «el maravilloso hijo del caos», como Goethe llama a su Mefistófeles. Teofrasto lo llama «todo lo de carácter de humo y húmedo en cualquier cuerpo». Así el *anima* en forma de hálito o humo y de naturaleza húmeda como corresponde a la representación originaria de ψυχή y tal como es concebida el *anima Mercurius* de la alquimia.

El *Iliaster*, justamente este *spiritus Mercurii*, es «el límite de la vida ingénito y aun la vida misma», y en el grado más alto significa «la vuelta de la mente o espíritu al otro mundo», en efecto, el alejamiento del espíritu a otro mundo, al de Henoc, Elías y otros. Él no es justamente sólo el promotor de vida, sino también el *psicopompo* de la transmutación mística que conduce a la incorruptibilidad, es decir, a la inmortalidad. El *semen animae Iliastri*, como lo llama Paracelso es el espíritu de Dios mismo y en este alma está impresa la «imagen de Dios». Esta idea fundamental de la filosofía de Paracelso —no de la teología, a la cual no tengo nada esencial que aportar— es una antigua idea alquímica.

76. [L.c., Libro IV, cap. III, p. 281.] *Sanctitus* de *sancire*, hacer inmodificable; *sanctitus* = *affirmatus*, establecido. En Rulandus (*Lex. alch.*, p. 264): *Iliaster primus vel insitus* = «el *Iliaster* establecido».

77. *Paratetus* de παραιτέομαι = obtener mediante la oración, otorgar por gracia. El *Iliaster* que «por gracia» da una vida larga. Rulandus [l.c.]: «el Iliaster segundo o dispuesto».

* L.c., Libro IV, cap. II, pp. 280 s.

78. El cuerpo surgido de la *coniunctio* de Sol y Luna se presenta como hermafrodita.

cual quiere captar, por un lado, entidades conocidas y, por el otro, entidades también difíciles de comprender y que a él mismo no le resultan demasiado claras. Así, en este contexto denomina en forma superficial *Enochdiani et Heliezati* (henoquianos y eliasianos) a hombres de una longevidad no habitual. Porque Henoc llegó a una edad de 365 años y después (Dios) lo «arrebató»[79] y del mismo modo sucedió con Elías. Hay tantos *Iliastri* como hombres; es decir, en cada hombre habita un *Iliaster* individual que mantiene unida la combinación propia de cada individuo[80]. Parece ser, por esto, un tipo de *principio general de constitución y de individuación*[81].

B. EL *AQUASTER*

172 El *Iliaster* es el punto de partida para la preparación secreta de la *longa vita*. Con este fin debe ser purificada la substancia impura de la vida por la separación de los elementos, «lo que sucede por la meditación». Ésta consiste en el «afianzamiento de tu espíritu más allá del trabajo corporal y manual»[82].

173 He traducido *imaginatio* por «meditación». En la concepción paracélsica la *imaginatio* es concebida como la fuerza efectiva del *astrum* o «cuerpo celeste o supraceleste», es decir, del hombre interior superior. Aquí nos encontramos con el *factor psíquico* en la alquimia: el artífice acompaña su obra con una operación espiri-

79. [L.c., p. 281] 1 Gn 5, 24: «Henoc anduvo con Dios y desapareció, porque Dios se lo llevó». [Sobre Elías véase 2 Re 2, 11: «Iban caminando mientras hablaban, cuando un carro de fuego con caballos de fuego se interpuso entre ellos; y Elías subió al cielo en el torbellino».] El cronólogo Scalígero (*Animadversiones in chronologia Eusebii*) le atribuyó a él la división del año. Henoc se consideró como figura del Antiguo Testamento para la contrafigura de Cristo como Melquisedec. Cf. Picus Mirandulae (*De arte cabalistica*, I, p. 752): «Nuevamente Simón dijo, nuestro padre Adán recibió a partir de Set un descendiente nuevo, la memoria suya surge de la cábala (= tradición) que Raziel le había transmitido según la cual un hombre habría de nacer de su estirpe y que sería el salvador. Por eso, fue llamado Enós, es decir, hombre».

80. Más o menos así podría ser interpretado el sentido del siguiente texto: «Hay más de mil especies de este tipo... de modo que cada microcosmos tiene su propia, incluso perfecta conjunción, cada una, digo, tiene su perfecta y propia fuerza» (*De vita longa*, libro IV, cap. IV, p. 282).

81. Para más detalles, véase más abajo *Ares*.

82. «Ilustremos lo que es en este proceso lo más necesario para el *Iliaster.* En primer lugar, debe ser purificada la substancia impura de la vida por la separación de los elementos, lo que sucede por la meditación sobre ella misma, pues ella consiste en el afianzamiento de tu espíritu más allá de todo trabajo corporal y mecánico». Además compárese en el texto (l.c., Libro IV, cap. VI [p. 283]). La *imaginatio ipsius* consiste en la meditación sobre lo «impuro animado» (*impurum animatum*). A través de lo cual se le «impone una forma» nueva a ella misma.

tual simultánea, llevada a cabo mediante la imaginación. La operación se propone, por una parte, la purificación de las mezclas impuras, por la otra, la «solidificación» o «afianzamiento» del espíritu, el *confirmamentum*. (Este neologismo se refiere al «firmamento» y, por eso, podría ser traducido como «equiparación con el firmamento».) En este trabajo el hombre se eleva en su espíritu, de modo tal que se vuelve igual a Henoc[83]. Por eso, el hombre debe ser templado o inflamado hasta el grado más alto de calor. Pues así se consume lo impuro y resta lo sólido, «sin óxido»[84]. Mientras el alquimista calienta hasta la incandescencia su materia en el horno, él se somete, por así decir, moralmente al mismo tormento ígneo y de purificación[85]. A causa de su proyección en la materia es inconscientemente idéntico y por eso sufre el mismo proceso[86]. Paracelso no deja de aclarar a su lector que este fuego no es bajo ningún aspecto idéntico al fuego del horno. Pues, dentro de este fuego no está la «esencia salamandrina o el *Ares melosínico*», sino que se trata más bien de una «*retorta distillatio* desde el medio del centro hacia todas las brasas de carbón». Debido a que la *Melusina* es una entidad acuática, el *melosinicum Ares*[87] remite al llamado *Aquaster*[88] que representa el aspecto «acuático» del *Iliaster*, es decir, el *Iliaster* ligado a los jugos corporales y que los contiene. El *Iliaster* es sin duda un principio espiritual e invisible, aunque también significa algo así como la *prima materia*, que para los alquimistas de ninguna manera corresponde siempre a lo que nosotros entendemos por materia. Generalmente es lo *humidum radicale*[89], el agua[90], también denominada «espíritu de agua»[91] y «vapor de tierra» (*vapor terrae*)[92]; es el «alma»

83. «... quo sese homo gradatur in animo, ut aequalis reddatur Enochdianis» (l.c.). La *gradatio* es una operación alquímica: «Una elevación de los metales, por la que peso, color y consistencia son llevados a un grado máximo» (Rulandus, l.c., p. 245).

84. «Porque es necesario que el microcosmos en su estructura interior se inflame hasta la más alta reverberación» (l.c., p. 283). El *reverberatorium* es un horno de calcinación. «La reverberación es una inflamación, que mediante un fuerte fuego reduce con irradiación y repercusión las substancias a cal fina» (Rulandus, l.c., pp. 404 s., *s.v.* «reverberatio»). *Ferguro* es óxido de hierro.

85. El *Tractatus aureus* en *Ars chem.* (cap. IIII, p. 24) dice: «¡Quemad el cuerpo del aire con un fuego muy fuerte y os imbuirá con la gracia que buscáis!».

86. Cf. al respecto Jung, «Las representaciones de la redención en la alquimia» [OC 12, III].

87. *Ares* también es masculino en alguna oportunidad.

88. De *aqua* y ἀστήρ = «estrella de agua».

89. Alberto Magno, *De mineralibus et rebus metallicis*, *tract*. I, cap. 2, p. aiii s.

90. Rupescissa en Hoghelande, *De alchemiae difficultatibus*, en *Theatr. chem.* (1602) I, p. 193.

91. Mylius, *Phil. ref.*, p. 16.

92. L.c.

de los cuerpos[93], una «semilla de mundo» (*sperma mundi*)[94], el árbol adánico del Paraíso con muchas flores, que crece en el mar[95], el *corpus* redondo desde el centro[96], Adán y el hombre maldito[97], el «monstruo hermafrodita» (*monstrum hermaphroditum*)[98], lo uno y la raíz de sí mismo[99], el universo[100], etcétera. Las denominaciones simbólicas de la *prima materia* remiten al *anima mundi*, al hombre platónico originario, al *ánthropos* y al Adán místico, que es concebido como redondo (totalidad), cuadripartito (lo diferente que se reúne en sí), hermafrodita (más allá de la separación de géneros sexuales, es decir, sobrehumano) y húmedo (es decir, psíquico). Esta forma describe el sí-mismo, la indescriptible totalidad del hombre.

174 Así, el *Aquaster* es también un principio espiritual. Indica, por ejemplo, al adepto «el camino» por el que puede buscar la magia divina (*magiam Divinam*). El adepto mismo es un *magus aquastrico*. El *Aquaster scaiolico*[101] señala el «gran fundamento con ayuda de los *trarames* (los trasgos)». Cristo tomó su cuerpo del *Aquaster* celeste. El cuerpo de María era igualmente «aquástrico y necrocómico»[102]. María «provino... del *aquastro ilíastrico*». En ese momento, como destaca Paracelso, habría estado establecida sobre la luna. (¡La luna siempre tiene relación con el agua!) Cristo nació en el *Aquaster* celeste. En el cráneo humano hay una «hendidura aquástrica», en el varón delante, en la frente, en la mujer posterior, en el occipucio. A través de esta hendidura (en la parte de atrás) las mujeres están sometidas en su *Aquaster* «cagástrico» a la turba diabólica (de espíritus). El hombre, sin embargo, da a luz a través de su hendidura (frontal) al «necrocómico *animam vel spiritum vitae microcosmi,* no cagástrica, sino necrocómica que posee al iliástico

93. Diálogo entre Sinesio y Dióscoro en Berthelot, *Alch. grecs*, II, III, 7 ss., pp. 61 s./66 s.
94. *Turba philosophorum*, ed. Ruska, p. 122. Hoghelande, l.c., p. 169; una cita de Senior.
95. Abu'l Qasim, *Kitāb al-'ilm al-muktasab*, ed. Holmyard, p. 23.
96. Dorn, *Physica genesis* en *Theatr. chem.* (1602) I, p. 383. Dorn dice además: «... el centro no tiene límites y el abismo de sus fuerzas y arcanos es infinito» (l.c.).
97. Olimpiodoro, en Berthelot, *Alch. grecs*, II, IV, 32, [pp. 89/95]; el θεοκατάρατος (maldito de Dios) y su mito se encuentran en *ibid.*, 52 [pp. 101/110].
98. Hoghelande, l.c., p. 178.
99. *Ros. phil.*, en *Art. aurif.* II, p. 369.
100. *Liber Platonis quartorum* en *Theatr. chem.* (1622) V, p. 132.
101. *Scaiolae* son algo así como las funciones espirituales más elevadas que psicológicamente equivalen casi a los arquetipos. Además véase *infra* (Sudhoff XIV, pp. 552, 554 s.).
102. «Necrocómico» se vincula con la esfera de los *necrocomica*, es decir, de los fenómenos telepáticos o de los sucesos que preanuncian lo futuro. Rulandus (*Lex. alch.*, p. 345) los caracteriza también como «signos que desde el aire bajan a la tierra».

spiritum vitae en su corazón». En el «centro de su corazón habita el alma verdadera, el hálito de Dios»[103].

175 Estas citas permiten comprender fácilmente qué se entiende por *Aquaster*. Mientras el *Iliaster* parece ser un principio espiritual dinámico, del bien y del mal, el *Aquaster* (en virtud de su naturaleza «húmeda») es un principio «psíquico» con un carácter específicamente material (¡cuerpo de Cristo y de María!). Sin embargo, funciona psíquicamente, «necrocómicamente», es decir, como agente telepático, como relación con el mundo de los espíritus y como lugar de nacimiento del espíritu vital. De todas las concepciones de Paracelso, la del *Aquaster* es, por cierto, la que más se acerca al concepto moderno de lo inconsciente. Por eso, se comprende que Paracelso personifique al *Aquaster* como homúnculo y caracterice al *alma* como *Aquaster* celeste. Tanto el *Aquaster* como el *Iliaster* están pensados en Paracelso bajo una forma auténticamente alquímica desde «abajo hacia arriba» y desde «arriba hacia abajo»; es decir, así como hay un *Iliaster* terreno, casi material, también hay uno «espiritual» o celeste. Esto responde al principio de la *Tabula smaragdina*: «Lo de abajo es igual a lo de arriba. Lo de arriba es igual a lo de abajo y esto sirve para que se conserve el milagro de la cosa una». Esta cosa única es el *lapis* o *filius philosophorum*[104]. Las definiciones y denominaciones de la *prima materia* muestran muy bien hasta qué punto, para la alquimia, la materia es material y espiritual y el espíritu espiritual y material. Ahora bien, en el primer caso, la materia es *materia cruda, confusa, grossa, densa*; por el contrario, en el último, es *subtilis*. Paracelso lo considera del mismo modo*. La *Melusina*, que como se sabe es un hada acuática con cola de pez o de serpiente, pertenece a este ámbito del *Aquaster*. En la saga originaria del francés antiguo se presenta como la *mère Lusine*, la progenitora de los condes de Lusignan. Cuando su esposo una vez la sorprendió con su cola de pez, que llevaba sólo temporalmente, a saber, el sábado, es decir, el día de Saturno, se vio obligada a desaparecer nuevamente en el reino de las aguas, debido a que su secreto había quedado deteriorado. A partir de entonces reaparecía sólo de vez en cuando como *praesagium* de mal agüero[105].

103. *Liber Azoth* [Sudhoff XIV, p. 553].

104. Al respecto cf. Hortulanus, *Commentariolus in Tabulam smaragdinam*, en *De Alchemia*, pp. 372 y 373. También Ruska, *Tabula smaragdinam*, p. 2.

* En la edición angloamericana se pasó el final de este parágrafo al comienzo del § 179, después de la primera frase. Nosotros mantenemos el texto original sin modificaciones. [*N. del E. al.*]

105. Para más detalles acerca de la *Melusina* véase *infra*.

C. *ARES*

176 *Ares*[106] fue concebido por Adam von Bodenstein bastante superficialmente como la *natura prima rerum*, que «determina la forma y el modo de las cosas»[107]. Ruland coloca al *Ares* en la misma línea con el *Iliaster* y el *Archeus*. Mientras que el *Iliaster* es una hipóstasis del ser en general (*generis generalissimi substantia*, substancia del géne-

106. *Ares* = Marte. La referencia al lobo soporta esta interpretación para la explicación del concepto. El lobo es el animal de Marte. Lo purificado a través del fuego se relaciona en la mente de Paracelso con el hierro, en tanto su producto es sin óxido (*sine ferrugine*) (*De vita longa*, libro IV, capítulo VI, p. 283). Dorn entiende los caracteres de Venus (*characteres Veneris*) (*ibid.*, libro V, cap. V, p. 289) como escudo y loriga (*scutum et lorica*), atributos de Marte. El *amor*, realzado por él, es en tanto personificación, mitológicamente hablando, un hijo de Marte y de Venus, cuya figura correspondiente en la alquimia es un tipo de la *coniunctio* (la Venus hermafrodita valía como un tipo de la *coniunctio* de *sulphur* y *mercurius*: Pernety, *Fables égyptiennes et grecques* II, pp. 118 ss.). En el tratado *Lignum vitae* Johannes Braceschus de Brixen, un contemporáneo de Paracelso, dice que Marte es el principio de la medicina que prolonga la vida. A eso remite la cita de Rasis [Mangetus, *Bibl. chem. curiosa* I, p. 934 b.]: «Toma la piedra después del ingreso del Sol en Aries». Además agrega: «Éste (= Marte) pertenece al hombre, cuyo tipo es colérico... este hombre ardiente y bilioso es hierro... Se lo llama hombre porque tiene alma, cuerpo y espíritu... Este metal, aunque fue engendrado por la fuerza de todas las estrellas y planetas, también es engendrado especialmente en la tierra por la virtud de la más poderosa y potente estrella polar, llamada Septentrión (la Osa Mayor)». Marte también es denominado *Daemogorgon*, «ancestro... de todos los dioses de los gentiles». «Por todas partes rodeado por nubes tenebrosas y por oscuridad, deambula en medio de las vísceras de la tierra y queda ahí escondido... no engendrado por nadie, sino eterno y padre de todas las cosas». Él es una «quimera deforme» (*deformus chimaera*). Daemogorgon se explica como «Dios de la tierra o terrible Dios y hierro... Los antiguos le atribuían la eternidad y el caos como compañeros: eternidad y mercurio vivo preparado que... es fluido eterno». Es la serpiente (*serpens*), el *aqua mercurialis*. «El hijo primero de *Daemogorgon* fue *Litigius*, esto es, el sulfuro, que es denominado Marte... El Caos es aquella sal de la tierra, llamada Saturno, pues es la materia y en ella todo es sin forma» (*ibid.*, p. 935a). Todas las cosas vivas y muertas están contenidas allí y proceden de allí. Marte corresponde pues al *Ares* de Paracelso. Pernety (*Dictionnaire mytho-hermétique*, p. 103, *s.v.* «Daimorgon») explica *Daimorgon* como «Génie de la terre», «du feu qui anime la Nature, et dans le particulier cet esprit inné et vivifiant de la terre des Sages, qui agit dans tout le cours... du grand œuvre» (Espíritu de la tierra... fuego, que anima a la naturaleza y en especial aquel espíritu innato y viviente de la tierra de los sabios que actúa en todo el proceso de la gran obra). Pernety menciona también la palabra escrita como *Demorgon* y un tratado con el mismo nombre de Raimundo Lulio (en Ferguson no está mencionado, pero se podría referir al *Lignum vitae*, que es un diálogo entre Raimundo y un discípulo). En Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* I, col. 987, es un «dios enigmático» que podría derivar de δημιουργός. Marte significa astrológicamente la naturaleza instintiva y la afectividad del hombre. El dominio y transformación de esta naturaleza parece ser el tema de la obra alquímica. El *Songe de Poliphile* comienza con el lobo como animal iniciador; éste se encuentra con el mismo significado en la tríada de animales del primer canto del *Infierno* (Dante). Esta tríada corresponde a la Trinidad superior; debido a ello reaparece en la figura tricéfala de Satanás en el canto 34 del *Infierno*.

107. Adam von Bodenstein, *Onomasticon... Theophrasti Paracelsi*, *s.v.* «Ares», p. 5.

ro más general), se le atribuye al *Archeus* —como dice Ruland— el papel de un dispensador de naturaleza (*naturae dispensator*), de un «iniciador». No obstante, el *Ares* es *formador individual* («le asigna a cada género una naturaleza y forma distintas de las otras»), es el asignador[108]. Por esto se debe concebir a *Ares* como el «principio de individuación en sentido estricto». Procede de la constelación, de los cuerpos supracelestes (*corpora supracoelesti*), pues «la peculiaridad y naturaleza de los cuerpos supracelestes es tal que producen directamente una imaginación corporal (*imaginationem corporalem*) a partir de la nada, de manera tal que se lo considera un cuerpo sólido. *Ares* es de un tipo tal que cuando se piensa en un lobo, éste aparece. Este mundo es parecido a las criaturas compuestas por los cuatro elementos. De los elementos surge lo que de ninguna manera es igual a su origen, pero no por ello *Ares* contiene en menor grado todo en sí»[109].

177 Por consiguiente, *Ares* se presenta como un concepto intuitivo de una capacidad constitutiva preconsciente y creativa, que está en condiciones de darle vida a una criatura individual. Así *Ares* es una fuerza de individuación más específica que el *Iliaster* y, por eso, es fundamental en la purificación mediante el fuego del hombre natural, respectivamente, de su transformación en un *henoquiano*. Paracelso observa que el fuego, con el que se quema, no es un fuego ordinario, en tanto no contiene el *Ares* melusínico, ni tampoco la «esencia salamándrica». La salamandra simboliza el fuego de los alquimistas. Es de la naturaleza misma del fuego, la esencia ígnea (*essentia ignea*). Según Paracelso los *salamandrini* y los *saldini* son *homines vel spiritus ignei*, seres ígneos. Según una vieja tradición, disfrutan de una vida especialmente larga, debido a que demostraron su incorruptibilidad justamente en el fuego. Por eso, la salamandra también es el azufre incombustible (*sulphur incombustibile*), un nombre para la substancia secreta, de la cual procedía el *lapis* o *filius sapientiae*. El fuego que ha de calcinar al hombre, no contiene nada más del principio constitutivo melusínico, es decir, «acuoso», bajo el que se podrían pensar fuerzas imaginativas inconscientes. Además tampoco contiene nada de la naturaleza de la salamandra, que es una forma de transición inmadura del *filius philosophorum*, es decir, del ser imperecedero, cuyos símbolos remiten al sí-mismo.

178 Paracelso adjudica al *Ares* el atributo *melosinicum*. Debido a que la *Melusina* pertenece sin ninguna duda al reino del agua, a la *nym-*

108. *Lex. alch.*, *s.v.* «Ares», pp. 54 s.
109. *De vita longa*, lib. I, cap. VII (Sudhoff III, p. 257).

phididica natura (reino de las ninfas), el atributo «melusínico» introduce en el concepto de *Ares*, en sí espiritual, un carácter acuático, con el cual se sugiere que *Ares* pertenece en este caso a la región inferior, más densa y que de algún modo está en estrecha vinculación con el cuerpo. Por eso, el *Ares* se aproxima aquí tanto al *Aquaster* que conceptualmente no se pueden casi distinguir uno de otro. También es propiedad alquímica, y por tanto también algo propio de Paracelso, que no haya una estricta separación conceptual, sino que un concepto se puede aplicar en lugar de otro casi irrestrictamente. Así, cada concepto se comporta hipostáticamente, es decir, como si fuese una substancia que no puede ser otra al mismo tiempo. Este es un fenómeno típicamente primitivo que también encontramos en la filosofía hindú, que está plagada de hipóstasis. Ejemplo de ello son los mitos de dioses, que —del mismo modo que entre los griegos y los egipcios— presentan enunciaciones contradictorias sobre un mismo dios. Sin anular sus contradicciones, no obstante, los mitos coexisten al mismo tiempo y sin colisionar mutuamente.

D. *MELUSINA*

179 Ya que a lo largo de la interpretación de nuestros textos encontraremos varias veces a *Melusina*, debemos adentrarnos con mayor detalle en la naturaleza de esta criatura fabulosa y examinar en especial qué papel desempeña en Paracelso.

180 *Melusina* pertenece a la misma categoría que las sirenas y las ninfas. Estos seres ninfáticos habitan en el agua[110]. La ninfa es especialmente, como aparece en el tratado *De sanguine*[111], «un *Schröttli*» (pesadilla). Las *melosiniae*, por el contrario, viven en la sangre humana[112]. Paracelso nos revela en el tratado *De pygmaeis*[113] que *Melosina* habría sido originariamente una ninfa que, seducida por Belcebú, fue conducida a la brujería. Desciende de la ballena, en cuyo vientre el profeta Jonás contempló los grandes misterios. Esta procedencia es de gran importancia; pues el lugar de origen de *Melusina* es el vientre de los misterios, esto es evidentemente lo que hoy caracterizamos como lo inconsciente. Las *melusinas* no tienen

110. *Practica lineae vitae*, en *Liber Azoth*, Sudhoff XIV, p. 575. Según *Henoc* 19, 2 [Kautzsch II, p. 250] las mujeres de los ángeles caídos se transforman en sirenas. [«Continuó Uriel: Y sus mujeres, las que han seducido a los ángeles celestes, se convertirán en sirenas» (Libro I de Henoc, *Apócrifos del Antiguo Testamento* IV, p. 56).]

111. *Liber de sanguine ultra mortem* (fragmento), Sudhoff XIV, p. 112.

112. *Philosophia ad Athenienses*, Sudhoff XIII, p. 395.

113. *Liber de nymphis, sylphis, pygmaeis et salamandris*, Sudhoff XIV, p. 142, lib. I, tr. IV, cap. 2.

genitales[114], esta condición las caracteriza como seres paradisíacos, pues Adán y Eva tampoco tenían genitales en el Paraíso*. Además, el Paraíso se encontraba bajo las aguas «y todavía está ahí adentro»**. El diablo «se deslizó» en el árbol del paraíso, el árbol se «contristó» por esto y Eva fue seducida por el *basilisco infernali****. Adán y Eva se «encapricharon» con la serpiente (tuvieron un desliz) y debido a ello se volvieron «monstruosos», es decir, como consecuencia de la seducción de la serpiente adquirieron genitales****. No obstante, *Melusina* permaneció en el estadio paradisíaco como ser acuático y sigue viviendo en la sangre del hombre. En la sangre viviente encontramos el símbolo primitivo del alma[115], por lo cual se puede interpretar a Melusina como un espectro, o sea, como una manifestación psíquica. Dorn confirma esta interpretación en su comentario al afirmar que *Melusina* es una «visión que se manifiesta espiritualmente», una visión espiritual[116]. Para un entendido en los procesos psíquicos de transformación subliminares esta figura se puede interpretar fácilmente como figura del ánima. La *Melosina* paracélsica aparece como una variante de la *serpens mercurialis*, que, entre otras formas, también fue representada como la virgen-serpiente[117], para expresar a través de esta *monstrositas* la natura-

114. *Liber Azoth* [Sudhoff XIV, p. 576].
* *Ibid*., p. 554.
** *Ibid*., p. 594.
*** *Ibid*., p. 587.
**** *Ibid*., pp. 590 y 588.
115. Crawley, *The Idea of the Soul*, pp. 19 y 237.
116. *De vita longa* [véase *infra*, § 214], p. 178.
117. Así en *Pandora* [Reusner], en un *Codex Germanicus Alchemicus Vadiensis* [St. Gallen, siglo XVI] y en el *Codex Rhenovacensis (Aurea hora)* (Biblioteca Central de Zúrich [Reproducciones B 3-5]). La nota mecanografiada a continuación se halló entre los escritos póstumos de Jung (sin fecha): «*Pandora* es una de las más antiguas, si no la primera representación sinóptica de la alquimia en lengua alemana. Su primera edición apareció en Henricpetri en Basilea en 1588. Según se deduce del prólogo, su autor es el doctor en medicina Hieronymus Reusner, que se esconde bajo el pseudónimo de Franciscus Epimetheus, por quien ha sido “hecho” el libro. Reusner se lo dedica al doctor Ruland, el conocido autor del valioso diccionario de conceptos de alquimia (*Lexicon alchemiae sive Dictionarium alchemisticum*, Frankfurt, 1612). El texto mismo es una compilación al modo del *Rosarium philosophorum* (1555), del cual se extraen, de hecho, numerosas citas. Además se utilizan otras fuentes, como, por ejemplo, el *Tractatus aureus Hermetis*. Reusner es un discípulo de Paracelso. Por eso, su libro escrito en alemán participa tanto de la germanización de la medicina, promovida por Paracelso, como de la animación del movimiento espiritual alquímico producido por él, de lo cual el prefacio da cuenta detalladamente. Por el contrario, el texto permanece en los cánones tradicionales, sin influencias de las innovaciones. No contiene nada que no se pueda encontrar en los autores anteriores. Frente a esto, el registro de sinónimos que se encuentra al final tiene un gran mérito. Contiene gran cantidad de términos árabes y cuasi-árabes, que, tal como parece, se acrecentaron enormemente aún en el siglo XVI. Sin embargo, el valor fundamental de *Pandora*

leza doble de Mercurius. La redención de este ser fue representada como la Asunción y Coronación de María[118].

E. EL *FILIUS REGIUS* Y LA SUBSTANCIA ARCANA (MICHAEL MAIER)

181 Éste no es, por cierto, el lugar para considerar con mayor detalle las relaciones de la *Melosina* de Paracelso con la *serpens mercurialis*. Mi intención era, por un lado, simplemente mostrar qué prototipos alquímicos probablemente han influido en Paracelso, pero, por el otro, sugerir también que la añoranza de la ondina por la animación y la salvación tiene su contraparte en aquella substancia real que yace escondida en el mar y que clama por la liberación. Michael Maier escribe en sus *Symbola aureae mensae* (1617) acerca de este *regius filius* atrapado en el fondo del mar: «Él vive, ciertamente, y grita desde la profundidad (del mar)[119]: ¿Quién me liberará de las aguas y me llevará a terreno seco? Aunque esta llamada es escuchada por muchos, nadie se siente aludido, ni movido por la piedad a buscar al rey. Ellos se preguntan: ¿quién se arrojará al agua? ¿Quién arriesgará la propia vida por la vida de otro? Sólo unos pocos creen en su lamento y piensan, más bien, que lo que escucharon es el bramido y aullido de Escila y Caribdis. Por eso, se quedan indolentes en casa y no se ocupan del tesoro real, ni de la salvación»[120].

182 Sabemos que Maier no pudo haber tenido acceso a los *Philosophoumena* de Hipólito, a los que por mucho tiempo se dio por perdidos, y, sin embargo, da la impresión de que hubiese tomado de ahí el modelo de la lamentación real (*lamentatio Regis*). En efecto, Hipólito dice lo siguiente al tratar el misterio de los naasenos: «... Pero nadie ha visto cómo es la forma que viene de lo que es sin forma (ἀχαρακτηρίστου). Está en la obra terrena, pero nadie le conoce.

radica, sin duda, en la serie de 18 dibujos simbólicos que se añaden al final del texto. Como suele suceder éstos no se explican por el texto o lo hacen muy indirectamente, sin embargo, son de gran interés en relación con las ideas contenidas en la alquimia. Algunos de los dibujos datan del siglo XV, extraídos más específicamente del *Dryvaltigkeitsbuch* (*Codex Germanicus* 598, 1420, Biblioteca estatal de Múnich), pero la mayoría data del siglo XVI. La fuente principal es, por cierto, el *Alchemistisches Manuskript* de la Biblioteca de la Universidad de Basilea. Es probable que uno de los dibujos (el símbolo de *Echidna* de *Mercurius*) proceda de un manuscrito del siglo XVI de St. Gallen».

118. Dos reproducciones de *Pandora* y del *Codex germanicus*: *Psicología y alquimia* [OC 12, figuras 224 y 232].

119. *Ex profundo clamat* siguiendo claramente el ejemplo del Sal 129, 1: *De profundis clamavi ad te Domine* [Biblia de Zúrich, 130, 1; «Desde lo más profundo grito hacia ti, Señor»], pero con inversión del sentido.

120. P. 380.

Éste es, dice, según los Salmos "el Dios que habita en el diluvio"[121] y que hace oír su voz <y> su clamor desde "las muchas aguas"[122]. <Pero> "muchas aguas", dice, se refiere al nacimiento muy diverso de los hombres mortales, desde el que grita y clama, dice, al hombre sin figura <en el sentido de θεός ἄνθρωπος>, diciendo: "Libera de los leones a mi unigénito[123] (τὴν μονογενῆ μου)"»[124]. De éste, dice, se ha dicho: «Tú, Israel, eres mi hijo, no temas; si atraviesas el río, no te hundirás, si cruzas el fuego, no te quemarás»[125]. Sobre su (de Adán) ascensión (ἄνοδος), es decir, sobre la regeneración (ἀναγέννησις) para llegar a ser espiritual y no carnal, dice, afirma la Escritura: «Arcontes, alzad vuestras puertas, puertas eternas alzaos, y entrará el Rey de la gloria»[126]. Pero, dice, ¿quién es este rey de la gloria? Gusano (σκώληξ = lombriz o ascáride) y no hombre, oprobio del hombre y desprecio del pueblo (ἐξουδένημα λαοῦ)[127].

183 Resulta totalmente claro lo que dice Michael Maier. El *regius filius* o *rex*, tal como lo presenta el texto (no citado), es para él el *antimonio*[128], que sólo comparte el nombre con el elemento químico antimonio. En realidad, es la substancia transformativa secreta, que originariamente descendió desde el lugar más alto penetrando en la materia más profunda y oscura (¡*infixus in limo profundi*!) donde aguarda la redención. Sin embargo, nadie quiere hundirse en esta

121. Sal 28, 10 [BZ, 29, 10]: «El Señor se sentó cuando el diluvio, el Señor se sienta como Rey eterno».

122. Sal 28, 3 [BZ 29, 3]: «Voz del Señor sobre las aguas: El Dios de gloria truena, ¡es el Señor sobre las aguas inmensas!».

123. Sal 21, 22 [BZ 22, 22]: «Sálvame de las fauces del león».

124. El unigénito parece referirse a la hija, al alma, tal como se expresa en Sal 34, 17 [BZ 35, 17]: «Oh Señor, ¿hasta cuándo te quedarás mirando? Recobra mi alma de sus garras, de leones mi vida».

125. BZ, Is 43, 1ss.: «Ahora, así dice el Señor tu creador, Jacob, tu plasmador, Israel: No temas, que yo te he rescatado, te he llamado por tu nombre. Tú eres mío. Si pasas por la aguas, yo estoy contigo, si por los ríos, no te anegarán. Si andas por el fuego, no te quemarás, ni la llama prenderá en ti».

126. *Vulgata*, Sal 23, 7, 8 y 10 [BZ, 24, 7, 8 y 10]: «¡Puertas, levantad vuestros dinteles, alzaos, puertas eternas, para que entre el rey de la gloria! "¿Quién es ese rey de gloria?" ¡El Señor, el fuerte, el valiente, el Señor, valiente en la batalla!... "¿Quién es ese rey de gloria?". El Señor de los ejércitos, él es el rey de gloria!».

127. Hipólito, *Elenchos*, V, 8, 14-18, p. 92 [*La gnosis eterna* I, p. 104]. La bajeza más extrema del origen se expresa en la alquimia quizás aún con más fuerza: es caracterizado como «arrojado en el estiércol». La substancia preciosa se encuentra «en los estercoleros». En la así llamada *Carta de Aristóteles* (*Theatr. chem.*, 1622, V, p. 880) se dice, sin lugar a confusión: «La piedra es un ser vivo que es extraído, como una serpiente, de lo corrupto de la naturaleza humana más perfecta por el trabajo de entre dos montañas, y es arrancado, arrastrado y encerrado en una cueva vacía». Por lo cual sería atinado interpretar σκώληξ como ascárido.

128. Proveniente de ἀνθεμώνιον = lo eflorecido por la descomposición de sales metálicas de color. Cf. von Lippmann, *Entstehung und Ausbreitung der Alchemie* II, p. 40.

profundidad para salvar a su rey a través de la propia transformación en la oscuridad y el tormento del fuego, ya que se trataría del bramido caótico de la destrucción en el que no se puede distinguir la voz del rey. El «mar nuestro» (*mare nostrum*) de los alquimistas es su propia oscuridad, lo inconsciente. Ya Epifanio interpretó a su modo este *limus profundi* adecuadamente como «materia... que es producida por el espíritu como pensamientos sucios y turbias reflexiones del pecado». Con respecto a eso David perseguido dijo: «Me he hundido en el profundo lodo»[129]. Para el Padre de la Iglesia este fondo oscuro no puede ser sino el mal mismo, y si un rey ha quedado atrapado ahí, se debe a que ha caído debido a su inclinación pecaminosa. No obstante, los alquimistas se adhieren a una concepción más optimista: el fondo oscuro del alma contiene no sólo el mal, sino también al rey necesitado de redención y pasible de ella. Sobre él dicen: «Al final <de la obra> se te presentará el rey, coronado con su diadema, radiante como el sol, luminoso como el carbunclo... constante en el fuego»[130]. Con respecto a la *materia prima* carente de valor se añade: «No menosprecies la ceniza, pues es la diadema de tu corazón y la materia de las cosas eternas»[131].

184 No me parece superfluo, por un lado, presentar a través de estas menciones un determinado concepto del aura mística que rodeaba al *filius regius* de la alquimia filosófica y, por el otro, atender a aquel pasado lejano, donde las ideas centrales de la alquimia se encontraban abiertas a la discusión, a saber, el gnosticismo. Hipólito nos ofrece la mirada más hermosa y completa de este pensamiento analógico y tan emparentado con la alquimia. Quien en la primera mitad del siglo XVI tenía un contacto más cercano con la alquimia, no podía evitar la fascinación por estas ideas. Si bien Maier vivió y escribió más de setenta años después de Paracelso, y no tenemos ninguna razón para suponer que Paracelso conociera a los heresiólogos, sin embargo, su conocimiento de los tratados de alquimia, especialmente los de Hermes, a quien alude frecuentemente, es más que suficiente para proporcionarle tanto la impresionante figura del *filius regius* como la de la *mater natura* tan elogiada en los himnos y que, por cierto, no armonizaba con la concepción cristiana del mundo. Así, por ejemplo, leemos en el *Tractatus aureus Hermetis*:

129. *Panarion* [Contra Heracleonitas], lib. I, t. III, cap. XXXVI, p. 126: «Materia... que es producida por el espíritu como pensamientos sucios y turbias reflexiones del pecado...». «Me hundo en el cieno del abismo» (Sal 69, 3, BZ).

130. *Ros. phil.*, en *Art. aurif.* II, p. 329, cita de Lilius. Cf. también la visión del hombre salido del corazón del mar (IV Esdras 13, 25 y 51 [Kautzsch II, pp. 396 y 397]).

131. «Cinerem ne vilipendas, nam ipse est diadema cordis tui, et permanentium cinis» (*Ros. phil.*, en *De alchemia*, fol. L III[v]).

«¡Oh, excelsa naturaleza de las naturalezas, creadora, que contiene y separa el centro de las naturalezas, que viene con la luz y que nace con la luz que ha producido a la oscura niebla y que es la madre de todos los seres!»[132]. Esta mención evoca un antiguo sentimiento hacia la naturaleza que hace recordar vivamente el estilo de los más antiguos tratados alquímicos del Pseudo Demócrito y de los Papiros mágicos griegos. En el mismo tratado encontramos el rey coronado (*rex coronatus*) y nuestro hijo nacido rey (*filius noster rex genitus*). De él se dice: «El hijo es ciertamente una bendición y él posee la sabiduría. Venid hacia aquí, hijos de los sabios, y dejad que seamos felices y que nos alegremos entre nosotros, ya que la muerte ha sido vencida y nuestro hijo reina y está investido con el manto rojo (*toga*) y el carmesí (*chermes*)». Él vive de «nuestro fuego» y la naturaleza «alimenta al que perdura eternamente» con un «pequeño fuego». Si el hijo es animado por la obra, se convertirá en el «fuego guerrero» o en un «combatiente del fuego»[133].

F. LA PRODUCCIÓN DEL UNO O CENTRO MEDIANTE DESTILACIÓN

185 Después de esta explicación indispensable de las concepciones fundamentales de la alquimia, volvamos ahora al proceso de transformación del *Iliaster* de Paracelso, al que denomina destilación en la retorta (*retorta distillatio*). La destilación tiene siempre, entre los alquimistas, el significado de refinación y espiritualización por la extracción de la substancia volátil, justamente del «espíritu» (*spiritus*), desde el cuerpo incompleto o impuro. Este proceso era experimentado a la vez física y psíquicamente. La *retorta distillatio* consistiría en una destilación que vuelve o se aplica sobre sí misma. Aquí no se trata de un vocablo técnico (*terminus technicus*) conocido. Se podría tratar de la destilación en el llamado pelícano (*pelicanus*), en donde lo que se derrama de la retorta desemboca nuevamente en su vientre produciéndose una destilación circulatoria (*destillatio circulatoria*) muy estimada por los alquimistas. Mediante la destilación de «mil modos distintos» se esperaba un resultado especialmente «sutil»[134]. No es improbable que Paracelso se refiriera a algo pareci-

132. *Tractatus aureus*, cap. III, en *Ars chem.*, p. 21. El tratado es de origen árabe, pero su contenido remite a fuentes mucho más antiguas. Probablemente ha sido transmitido por los harranitas.

133. *Ibid.*, p. 22; *bellator ignis* tiene dos sentidos. *Chermes* = árab. *kermes* = púrpura, lat. *carmesinus* = púrpura, lat.-ital., también *chermisi*, de allí en francés *cramoisi*. Cf. Du Cange, *Glosarium mediae ac infimae Latinitatis*.

134. *La Vertu et propriété de la quinte essence de toutes choses* [la virtud y propiedad de la quinta esencia de todas las cosas]. *Faicte en latin par* Joannes de Rupescissa, p. 26.

do: él anhela, por cierto, una depuración (*depuratio*) tal del cuerpo humano que finalmente se pueda unir con el *maior homo*, es decir, con el hombre interior y espiritual y así tomara parte en su longevidad. Como ya se ha observado, aquí, por cierto, no se trata de una operación química común, sino —como diríamos hoy— de un procedimiento psicológico en primer lugar. El fuego utilizado aquí es de naturaleza simbólica y la destilación obtenida de ahí es del medio del centro (*ex medio centri*).

186 El fuerte acento puesto en el medio es, por otra parte, una idea fundamental de la alquimia. Según Michael Maier, en el centro se encuentra el punto indivisible (*punctum indivisibile*), que es simple (*simplex*) y, por eso mismo, no es destructible, sino eterno. Su contraparte es el oro físico, por eso es un símbolo de la eternidad[135]. El centro fue comparado por los cristianos con el Paraíso y sus cuatro ríos. Estos últimos simbolizan los ὑγρά (fluidos) de los filósofos que también son emanaciones del centro[136]. En *Aurora consurgens* se dice: «En el centro de la tierra arraigaron los siete planetas y ahí dejaron sus fuerzas, por eso, en la tierra hay agua con poder de germinación»[137]. Benedicto Fígulo dice también:

> Visita el centro de la tierra.
> Se te presentará el globo de fuego.
> Extráelo con ira y amor y
> Rectifícalo de su turbio líquido, etcétera.

Denomina este centro morada de fuego (*domus ignis*) o Henoc[138] (evidentemente apoyando con esto la terminología de Paracelso). Dorn dice que nada se asemeja más a la divinidad que el centro; pues éste no ocupa ningún lugar, por lo cual no puede ser captado, ni visto, ni medido. De la misma naturaleza son también Dios y los espíritus. El centro es, por lo tanto, un «abismo ilimitado de los misterios»[139]. Desde el centro el fuego, que tiene su origen ahí, lo

135. *De circulo physico quadrato*, pp. 27 ss.

136. Berthelot, *Alch. grecs*, VI, I, 2, pp. 396/383.

137. Codex Rhenovacensis (Biblioteca Central de Zúrich). [Impreso en Marie-Louise von Franz, l.c., pp. 106 s. (lat.).]

138. *Rosarium novum olympicum*, p. 71. Henoc es «hijo del hombre» (*Henoc* 71, 44, en Kautzsch II, p. 277).

139. «Pues como (la misma divinidad) es incomprensible, invisible, inconmensurable, ilimitada, indeterminada y todo cuanto se pueda predicar, entonces, es seguro que todo se reunirá y convergerá en el centro del mismo modo. Debido a que no ocupa lugar porque carece de cantidad, no se la puede captar, ver, ni medir. Debido a que por la misma razón es infinita y sin límites, no ocupa lugar y tampoco puede ser descrita, ni se puede imitar. A pesar de todo ello, lo que no ocupa lugar por carecer de corporeidad, como es el caso de los espíritus, puede ser comprendido desde un centro, más allá del cual es

eleva todo. A causa del enfriamiento todo vuelve a caer. «Los fisicoquímicos denominan a este movimiento circular y lo imitan en sus operaciones»[140]. En el momento de la culminación (es decir, antes del descenso) los elementos recibieron por la cercanía con el firmamento las «simientes masculinas de los astros» que mediante el descenso entraron en las matrices elementales (los elementos no sublimados). De este modo todas las criaturas tienen cuatro padres y cuatro madres. La concepción de las simientes resulta «por el influjo e impresión» del Sol y la Luna que figuran, por así decir, como dioses naturales, lo que Dorn, sin embargo, no dice muy claramente[141].

187 El surgimiento de los elementos y su ascenso al firmamento mediante el poder del fuego son el modelo del proceso espagírico. Las aguas inferiores, liberadas de su oscuridad (¡*depuratio*!) deben ser separadas de las aguas celestes mediante el fuego regulado cuidadosamente. Así sucede que la generación espagírica (*spagyrica foetura*) se inviste a través de su ascenso de una naturaleza celeste y en el descenso recibe la naturaleza del centro terrenal. A pesar de lo cual, sin embargo, conserva «en secreto» la naturaleza del centro celeste. La *spagyrica foetura* no es otra cosa que el *filius philosophorum*, es decir, el hombre interior y eterno en la envoltura del hombre exterior y mortal. No es sólo una panacea para todas las pasiones del cuerpo, sino también un medio curativo especial para las «enfermedades sutiles y espirituales del espíritu humano»[142]. Dorn agrega: «Pues, en el uno, está y no está el uno, es simple y está en el número cuatro; cuando éste es purificado por el fuego en el sol[143], surge el agua pura[144], y (el uno en su número cuatro) vuelve a la simplicidad y se

incomprensible». «Debido a que por eso el centro no tiene límites, ninguna pluma puede describir satisfactoriamente el abismo de sus fuerzas y misterios». *Physica genesis*, en *Theatr. chem.*, 1602, I, pp. 382 y 383.

140. *Ibid.*, p. 391.

141. Cf. al respecto l.c. En *Physica Trismegisti* (l.c., p. 423) se enuncia: «<El Sol> es denominado, después de Dios, el primer padre y engendrador de todas las cosas, debido a que en él yace oculta toda la fuerza seminal y constitutiva»; p. 424: «La Luna es la madre y esposa del Sol, debido a que ella lleva el feto espagírico concebido por el Sol en su matriz y por el viento en su útero aéreo». De allí se infiere que el *filius* proviene de modo no cristiano de los dioses de la naturaleza.

142. *Argumentum in Tabulam smaragdinam Hermetis*, en *Theatr. chem.* (1602) I, p. 409.

143. Lugar de origen del fuego «espiritual» que fue mencionado arriba. Los símbolos de la luz se refieren psicológicamente siempre a la consciencia y a lo que se vuelve consciente.

144. Khunrath dice en su llamada *Confession* (*Von hylealischen Chaos*, p. 204) que el *ternarius*, purificado, «por la circumrrotación o por la rotación filosófica circular del *quaternarius* es llevado otra vez a la más elevada y pura simplicidad... de la *Monadis Catholicae plusquamperfectae*... A partir del uno impuro y tosco, deviene un uno puro y sutil; *per manifestationem occulti, et occultationem Manifesti* [a través de la manifestación de lo oculto y el ocultamiento de lo manifiesto]» (p. 204).

le manifiesta al adepto la realización plena de los misterios[145]. Aquí está el centro de la sabiduría natural, cuya circunferencia cerrada en sí misma representa un círculo; un orden inconmensurable hasta lo infinito... Aquí está el número cuatro, en cuya magnitud el número tres con el número dos combinado en el uno, completa todo; lo que <el cuatro> hace maravillosamente»[146]. En estas relaciones entre 4, 3, 2 y 1 radica, como dice Dorn, «la culminación de todo el saber y del arte místico y, además, el "infalible centro del medio"»[147]. El número uno es el punto medio del círculo, el centro de la tríada y el *foetus novenarius*, es decir, el número nueve de la ogdóada (correspondiente a la quintaesencia)[148].

188 El punto del medio es el fuego. Sobre él descansa la forma más simple y más perfecta que es la redondez. El punto es lo que más se aproxima[149] a la naturaleza de la luz y la luz es una «apariencia divina» (*simulacrum Dei*)[150]. El firmamento fue creado en cierto modo en medio de las aguas («naturaleza media entre las aguas celestes superiores e inferiores»)[151]. En el hombre también hay un cuerpo lúcido (*lucidum corpus*), a saber, lo *humidum radicale*, que proviene de la esfera de las aguas supracelestes. Este *corpus* es el bálsamo sideral que mantiene el calor de la vida. El «espíritu de las aguas supracelestes» tiene su lugar en el cerebro donde dispone de los órganos de los sentidos. Así como en el macrocosmos habita el Sol, en el microcosmos habita el bálsamo en el corazón[152]. El «cuerpo brillante» (*corpus*

145. El *aqua pura* es el *aqua permanens* de los antiguos latinos y alquimistas árabes y el ὕδωρ θεῖον de los griegos. Es el *spiritus mercurialis* en forma de agua, que a su vez sirve para la extracción del *anima* de la materia. Corresponde al fuego «espiritual», por eso *aqua* = *ignis*. Aunque *aqua* e *ignis* son usados indistintamente, sin embargo, no son lo mismo, mientras que el fuego es más activo, espiritual, emocional y está más cerca de lo consciente, el agua, por el contrario, es más pasiva, material y fría y pertenece a la naturaleza de lo inconsciente. Ambos pertenecen al proceso, debido a que se trata de una *coniunctio oppositorum*. (Cf. al respecto el frontispicio de *Poliphile* en la edición francesa de Béroalde de Verville: *Psicología y alquimia* [OC 12], secc. 4).

146. *De spagirico artificio*, en *Theatr. chem.* (1602) I, p. 442.

147. *Ibid*.

148. Dorn, *Duellum animi cum corpore*, l.c., p. 546. Esta simbología de los números se refiere al *Axioma de María* (la judía o copta) surgido en la Antigüedad: «El uno se convierte en dos, el dos en tres y del tres surge el uno como cuatro; así de dos se llega al uno único» (Berthelot, *Alch. grecs*, VI, v, 6, pp. 404/389). Este axioma se extiende a lo largo de toda la alquimia. Tampoco deja de estar vinculado a la especulación cristiana de la Trinidad. Cf. al respecto mis escritos «Símbolos oníricos del proceso de individuación», en *Psicología y alquimia* [OC 12] y «Ensayo de interpretación psicológica del dogma de la Trinidad», en *Acerca de la psicología de la religión occidental y de la religión oriental* [OC 11,2].

149. Steebus, *Coelum Sephiroticum*, p. 19.

150. *Ibid*., p. 38.

151. *Ibid*., p. 42.

152. *Ibid*., pp. 117 s.

lucens) es el *corpus astrale*, el «firmamento» o «astro» en el hombre. Así como el sol en el cielo es un centro ígneo y brillante, del mismo modo lo es el bálsamo en el corazón. Ya encontramos este *punctus Solis* en la *Turba* en donde significa la simiente del huevo en la yema, estimulada y animada por el calor de incubación[153]. En el antiguo tratado *Consilium coniugii* se afirma que en el huevo están los cuatro elementos y sobre ellos el «*punctus Solis* rojo en el medio» y éste es el pollito[154]. Mylius interpreta este «pollo» (*pullus*) como el «pájaro de Hermes»[155], que es un sinónimo del *spiritus mercurialis*.

189 A partir de estas consideraciones se puede ver que la *retorta distillatio ex medio centri* significa el despertar y desarrollo de un centro psíquico, cuyo concepto coincide psicológicamente con el del sí-mismo.

G. LA CONJUNCIÓN EN LA PRIMAVERA

190 Al final del proceso, dice Paracelso, se muestra un «rayo físico» y se separan uno de otro el «rayo de Saturno» y el del Sol, y lo que aparece en este rayo[156] pertenece «a la longevidad, a aquel indudablemente gran *Iliaster*». Este procedimiento no quita nada del peso del cuerpo, sino sólo de su «turbulencia», y eso «debido a los colores transparentes»[157]. La «quietud mental» (*tranquillitas mentis*) como meta del proceso también es destacada por otros alquimistas. El cuerpo no es bien considerado por Paracelso. Es *malum ac putridum*, malo y putrefacto*. Cuando vive lo hace sólo por la *mumia*. Su tendencia es solamente pudrirse y transformarse nuevamente en lodo («lo que es su continua inclinación»). A través de la *mumia* el

153. «El punto del sol, es decir, el germen del huevo, que está en la yema» (Ruska, *Turba philosophorum*, p. 94: Cod. Berol. Lat. 532).

154. El tratado podría corresponder fácilmente al siglo XIII (*Ars chem.*, p. 124).

155. *Phil. ref.*, p. 131.

156. Se trata sólo de un rayo que cambia bruscamente de Saturno, de la oscuridad, a Júpiter, a lo claro y valedero. [*De vita longa*, Sudhoff III, p. 283.] Rulandus (*Lex. alch.*, *s.v.* «fulmen» [p. 224]) explica: «Fulminar metales es lo mismo que purgarlos»; *s.v.* «fulminatio»: «La fulminación es una gradación de metales que mediante la cocción que alcanza la cauterización es llevada hasta la pureza, cuya perfección es indicada mediante un brillo igualmente fulgurante» (l.c.). El rayo corresponde efectivamente al *Iliaster magnus* que es un «rapto a otro mundo del ánimo, de manera que el hombre es raptado a otro mundo como Henoc, Elías y Pablo» (*s.v.* «Iliaster quartus», p. 264). Cf. al respecto Ez 1, 13, y Lc 10, 18.

157. Los colores se refieren a la *cauda pavonis*, «cola del pavo real», la que aparece inmediatamente antes de la consumación del proceso [l.c., p. 283].

* Se ha omitido la aclaración que Jung agrega entre paréntesis «(en el sentido de “pútrido”)», ya que en castellano el término putrefacto es unívoco, no así el adjetivo alemán *faul*, que significa tanto «putrefacto», «pútrido», como «haragán», «holgazán». [*N. de la T.*]

peregrinus microcosmus (el hombre emigrante como extraño) domina el cuerpo físico y para ello necesita de los *arcana*[158]. Paracelso destaca aquí especialmente (como antes lo hizo con la *Cheyri*) *Tereniabin*[159] y *Nostoch*[160] y las «tremendas fuerzas» de *Melissa*. La melisa goza de este honor, debido a que en la antigua medicina era considerada como un remedio para hacer feliz y que se aplicaba para combatir la cefalea (*melancholia capitis*) y, en general, para la purificación del cuerpo de la «melancólica sangre negra y quemada»[161]. En la fuerza de *Melissa* se une la unión supraceleste (*supercoelestis coniunctio*), que es el «*Iloch*, que procede del verdadero *Aniadus*». Como Paracelso habla un poco antes de *Nostoch*, el *Iliaster* se ha transformado para él, bajo cuerda, en un *Iloch*[162]. El *Aniadus* que aparece aquí constituye la esencia del *Iloch*, es decir, de la *coniunctio*. Pero ¿a qué se refiere la *coniunctio*? Inmediatamente antes Paracelso habla de una separación de Saturno y del Sol. Saturno es lo frío, oscuro, pesado e impuro; el Sol, lo contrario. Cuando esta separación se ha llevado a cabo y el cuerpo ha sido purificado por la *Melissa* y liberado de la *melancolía* saturnina, entonces se puede producir la *coniunctio* con el hombre (astral) interior y longevo[163], de donde luego surge el *Enochdianus* (henoquiano), el hombre dotado de lo eterno. El *Iloch* o *Aniadus* aparece como su *virtus*. Este gran hecho (*magnale*) tiene lugar «por las exaltaciones de los dos mundos» y «deberían ser reunidos en el verdadero mayo, donde comienzan las exaltaciones de *Aniada*»*. Paracelso cae aquí nuevamente en una gran oscuridad, sin embargo, de ahí se deduce que el *Ania-*

158. [L.c., p. 284.] «De lo mortal no puede ser extraído nada que engendre longevidad; la longevidad está fuera del cuerpo» («Otra redacción de los dos primeros capítulos», 2.º cap. Sudhoff III, l.c., p. 291).

159. [L.c., p. 284.] *Tereniabin* es el *arcanum* preferido de Paracelso. Es *pingüedo mannae* (grasitud o untuosidad del *manna*), llamada miel del bosque, una cobertura pegajosa y resinosa de hojas, de gusto presuntamente dulce. Esta miel cae del aire y como manjar celestial apoya la sublimación humana. Paracelso también la denomina *maienthaw*.

160. *Nostoch* no es de ninguna manera, como pretende Bodenstein, una especie ígnea (*species ignis*) [*Onomasticon*, p. 21], sino un alga gelatinosa que aparece después de una prolongada lluvia. (En la botánica actual las algas gelatinosas todavía son consideradas como nostocáceas.) Antiguamente se suponía que el *nostoch* caía del aire o de las estrellas. Rulandus [l.c., p. 348] lo define por eso como «rayo de una determinada estrella o su secreción que fue arrojada a la tierra». Por eso *Nostoch* es como *Tereniabin* un *arcanum* sublimado, porque proviene del cielo.

161. Tabernaemontanus, *Kräuterbuch* [Libro de las hierbas], *s.v.* «Melissa», p. 738b.

162. Podría ser simplemente un error de imprenta en «Ilech» [Sudhoff, l.c., p. 284, aparece «ilech»].

163. Por esta razón la *coniunctio* es representada en los dibujos como un abrazo de dos seres alados: por ejemplo, en *Rosarium philosophorum*.

* Sudhoff, l.c., pp. 284 s.

dus significa el estado de primavera, «eficacia de las cosas» (*rerum efficacitas*) como lo define Dorn*.

191 Este motivo ya lo encontramos en uno de los textos griegos más antiguos, a saber, en la *Instrucción de Cleopatra por el gran sacerdote Comario*[164]. Ahí se dice:

> Ostanes y sus compañeros dicen a Cleopatra: «... Dinos cómo lo supremo desciende a lo ínfimo y cómo lo inferior asciende a lo más alto, y cómo lo intermedio se acerca a lo más bajo y a lo más alto, de manera tal que convergen y se unifican en relación con lo intermedio[165]; cómo las aguas benditas descienden desde lo alto para visitar a los muertos que yacen en derredor, atrapados y afligidos, en las tinieblas y en la oscuridad, en el interior del Hades; cómo viene a ellos el elixir de la vida y los despierta, en tanto los arranca de su sueño para su dueños».
>
> 192 Cleopatra les contesta: «En cuanto las aguas se introducen, despiertan los cuerpos y los espíritus que están prisioneros y desvanecidos... Paulatinamente se enderezan, se elevan, se visten con múltiples colores[166], espléndidamente como las flores en primavera. La primavera es alegre y se regocija de la floreciente madurez, que tienen en sí».

193 Las *Aniada*[167] son, según Rulandus, «frutos y fuerzas del Paraíso y del cielo; y también los sacramentos de los cristianos». Nos conducen «por la influencia, la imaginación, la consideración sopesada (*aestimatio*) y la fantasía a la longevidad»[168]. Por eso, las *Aniada* aparecen como fuerzas de eternidad, como remedio de inmortalidad (φάρμακον ἀθανασίας) en un grado más alto que los *Cheyri*, *Tereniabin*, *Nostoch* y *Melissa* mencionados anteriormente. Corresponden a las «aguas benditas» del texto de Comario y según pareciera a las substancias de la sagrada comunión[169]. En primavera todas las fuerzas de la vida se encuentran en un estado de exaltación festiva. En la primavera (sin duda, «en Aries», cuyo amo es Marte) ha de comenzar también el *opus alchymicum*. Para esa época se han de «re-

* *Ibid.*, p. 179.

164. El texto se asigna al siglo I. (Berthelot, *Alch. grecs*, IV, XX, 8.° fol., pp. 292/281). Ostanes es un alquimista ya legendario (persa), quizás del siglo IV a.C.

165. Incorporo, por mi parte, en el texto ofrecido por Berthelot la lectura de *Cod. Lc* (καὶ κατώτατον ὥστε) que da un sentido más acabado [l.c., p. 292, n. 17].

166. La «cola de pavo real» (*cauda pavonis*) de los latinos.

167. Se puede suponer que el nominativo de *aniadorum* sea probablemente *aniada* y no *aniadi*.

168. Rulandus, l.c., *s.v.* «Aniada» p. 42.

169. ἀνύειν = perfecto hacia arriba, se consideraría aplicable como modelo de *aniadus*. La forma *anyadei = ver aeternum, novus mundus, paradysus futurus* («primavera eterna, mundo nuevo, paraíso futuro») argumentaría a favor de esto (Rulandus, l.c., p. 45, *s.v.* «Anyadei»).

unir» las *Aniada*, como si fuesen hierbas medicinales. Sin embargo, la expresión es ambigua: también puede querer decir que todas las fuerzas del alma deben ser «reunidas» para la gran transformación. El misterio de la conjunción de Polifilo también se produce en mayo[170]: a saber, la reunión con el alma, en la que esta última corporiza el mundo de los dioses. En esta «boda» se unen lo humano y lo divino; como lo expresa Paracelso, son «exaltaciones de ambos mundos». A continuación Paracelso agrega, según mi parecer, muy significativamente: «y del mismo modo arden las exaltaciones de las ortigas y chispea e ilumina el color de la llamita»*. Las ortigas se recogían en mayo con fines medicinales (para la preparación del agua de ortiga); debido a que la ortiga joven es la que arde más fuerte. Por eso, era un símbolo de la juventud «muy inclinada a la concupiscencia de las llamas»[171]. La alusión a la *Urtica urens* y a la *flammula*[172] apunta discretamente al hecho de que en mayo no solamente rige María, sino también Venus. En la siguiente oración Paracelso observa que esta fuerza «puede ser transportada en otra cosa». Pues habría exaltaciones que son mucho más poderosas que las *Urtica*, a saber, las *Aniada*, y no se encuentran en las *matrices*, es decir, en los elementos físicos, sino en los elementos celestes. El *Idaeus*[173] no sería nada, si no hubiese producido también otras cosas más grandes. Habría hecho ciertamente otro mayo donde se alzan flores celestes. Para esta época el *Anachmus*[174] tiene que ser extraído y conservado, del mismo modo que el musgo descansa en el *pomambra*[175] y la fuerza del

170. *Le Songe de Poliphile ou Hypnérotomachie par Frère Francesco Colonna*. Tauro, el signo de mayo, es la casa de Venus. En el zodíaco greco-egipcio el toro carga el disco solar que se encuentra en el cuarto de Luna (¡«en la navecilla de Venus»!), una imagen de la *coniunctio* (Budge, *Amulets and Superstitions*, p. 410). El propio signo de Tauro se escribe con la órbita del Sol y los cuernos de la Luna: ♉. Cf. al respecto el paralelismo alquímico en Dee, *Monas hieroglyphica* (*Theatr. chem.*, 1602, II, p. 220).

* Sudhoff, l.c., p. 284.

171. Picinellus, *Mundus symbolicus*, p. 640a, *s.v.* «urtica».

172. Arriba traduje literalmente la oración *nitetque ac splendet flammulae color* [Sudhoff, l.c.]. Debido a que Paracelso utilizó la *Oculta philosophia* de Agrippa, aquí se podría tratar de un pasaje que recuerda (o cita) esa obra. El texto (lib. I, cap. CCVII, p. XXXIII) dice: «Las que se refieren a Marte… que están provistas de espinas puntiagudas o que al tocarlas hacen arder la piel, pinchan o forman ampollas, como los cardos, las ortigas o las flamitas». En este caso *flammula* es el nombre de diferentes ranúnculos que eran utilizados como medios abrasivos, vesicantes y corrosivos y que ya Dioscórides menciona como tales (*Medica materia*, II, 167, p. 204).

173. *Idaeus*, *Ideus*, *Ideos*, *Ides* es «la puerta (*porz*) desde la que han sido creadas todas las criaturas», «el glóbulo o *materia* de la cual también fue creado el hombre» (*Fragmenta anatomiae* [Sudhoff III, pp. 462 y 465]).

174. El *Anachmus* se menciona paralelamente a las *scaiolae*. ¡Cf. *infra* [§ 207]!

175. El profesor Häfliger me informó amablemente en Basilea que *pomambra* = *pomum ambrae*. *Ambra* = una concreción calculosa de cachalote, famosa por su perfume

oro en el *laudanum*[176]. Sólo entonces se puede gozar de la longevidad, cuando se han juntado las fuerzas de *Anachmus*. A mi entender, no hay posibilidad de distinguir a *Anachmus* de *Aniadus*.

3. EL MISTERIO DE LA TRANSFORMACIÓN NATURAL

194 El *Aniadus* (o el *Aniadum*) que es interpretado por Bodenstein y Dorn como «eficacia de las cosas» (*rerum efficacitas*), ya era considerado por Rulandus como «el hombre espiritual regenerado en nosotros», «el cuerpo celeste que es implantado en nosotros los cristianos por el Espíritu Santo mediante los sagrados sacramentos»*. Esta concepción hace justicia al papel que desempeña el *Aniadus* en el texto de Paracelso. Resulta evidente que aquí existe una relación con los sacramentos, especialmente con la comunión. Sin embargo, resulta igualmente evidente que de ninguna manera se trata de una resurrección o una implantación del hombre interior en sentido cristiano, sino mucho más de una unión «científico-natural» del «hombre» natural y el espiritual, asistida por los medios arcanos de naturaleza médica. Paracelso evita cuidadosamente la terminología eclesiástica y, en vez de ella, utiliza un lenguaje secreto difícil de descifrar que tiene el manifiesto propósito de separar el misterio de la transformación «natural» del eclesiástico y ocultarlo efectivamente de toda curiosidad. De otro modo no se podría explicar la terminología arcana acumulada justamente en este tratado. Resulta difícil sustraerse a la impresión de que este misterio se contrapone en cierta medida también al eclesiástico; tal como lo evidencian la «ortiga ardiente» y la «llamita» y que alcanza incluso hasta la ambigüedad de *Eros*[177]. Es por eso que tiene mucho más que ver con la Antigüedad pagana, como lo confirma la *Hypnerotomachia*, que con el misterio

(*Ambergris,* ámbar gris). Estas y otras fragancias se colocaban en las habitaciones de los enfermos como «bolillas (anti)pestilentes» para ahuyentar el miasma; *Muscus* es mencionado por Dioscórides como aromático (l.c., p. 25). En Agrippa (l.c., cap. XXVIII, p. XXXIII) se mencionan entre los aromáticos subordinados a Venus también *ladanum*, *ambra* y *muscus*. En el texto *De vita longa* (Sudhoff, l.c., p. 285), *Muscus in pomambra* es seguido inmediatamente por el remedio arcano *laudanum*. El *laudanum* es según Dioscórides (l.c., CX, p. 79) la savia de una planta exótica, de cuyas hojas se dice: «... las que en la primavera adquieren una determinada grasitud... De allí se extrae lo que se llama ládano». Según el Tabernaemontanus este jugo es aromático [l.c., p. 1476_a]. ¿Sería quizás *ladanum* el origen del arcano *laudanum* de Paracelso?

176. *Laudanum* es el remedio secreto de Paracelso. No tiene nada que ver con el opio. Bodenstein menciona dos recetas de *laudanum* de Paracelso (*De vita longa*, pp. 98 s.).

* *Lex. alch.*, pp. 41 s.

177. Una confirmación de este intento se encuentra en el místico alquimista John Pordage (1607-1681); *Ein gründlich Philosophisch Sendschreiben vom rechten und wahren Steine der Weissheit*, pp. 572 s. [Cf. al respecto *La psicología de la transferencia* [OC 16,2], § 507 ss.]



Ilustración I
Representación del *filius* o *rex* en la figura de hermafrodita. El *axioma de María* está representado por una y tres serpientes. El *filius* como mediador unifica el Uno con el Tres. Tiene de forma característica alas de murciélago. A la derecha está el pelícano como símbolo de la *distillatio circulatoria*; abajo, la tríada ctónica como serpiente de tres cabezas; a la derecha, el *arbor philosophica* con las flores de oro.
Rosarium Philosophorum (1550).



Ilustración II
Das Buch der heiligen Dreifaltigkeit… und Beschreibung der Heimlichkeit von Veränderung der Metallen (Cod. Germ., n.º 598, Staatsbibliothek, Múnich, 1420). Se trata de un modelo manuscrito para la representación del hermafrodita en el *Rosarium* de 1550.



Ilustración III
Representación de una comida alrededor de una mesa donde se sirven peces. La acompaña la imagen del hermafrodita (British Museum, Ms. Add. 15268, siglo XIII). La escena es sin duda mundana, pero contiene reminiscencias de motivos cristianos primitivos. Ignoro el significado del hermafrodita en este contexto.



Ilustración IV
Representación del *spiritus mercurialis* y de sus transformaciones en la figura de un monstruo (*Draco*). Es una cuaternidad en la que el cuarto elemento es a la vez la unidad de todos. La unidad es el mistagogo Hermes. Los tres (arriba) son (de izquierda a derecha): Luna y Sol, luego Luna y Sol en conjunción en Tauro, el *domicilium Veneris*. Juntos forman ☿ = Mercurius.
Nazari, *Della tramutatione metallica sogni tre* (1599)

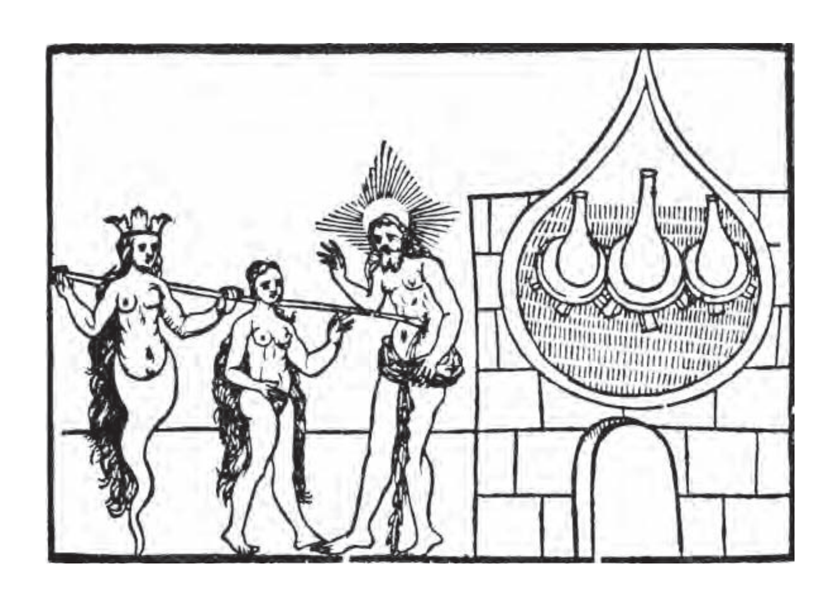


Ilustración V
Representación de la Melusina como *aqua permanens*, que abre con la lanza de Longino el costado del *filius* (como *allegoria Christi*). La figura de en medio es Eva (Tierra), unida de nuevo con Adán (Cristo) en la *coniunctio*. De la unión de ambos surge el hermafrodita, el hombre originario encarnado. A la derecha está el Athanar (horno) con el recipiente en medio en el cual surge el *lapis* (el hermafrodita). Los recipientes a izquierda y derecha contienen a Sol y Luna.
Reusner, *Pandora* (1588)

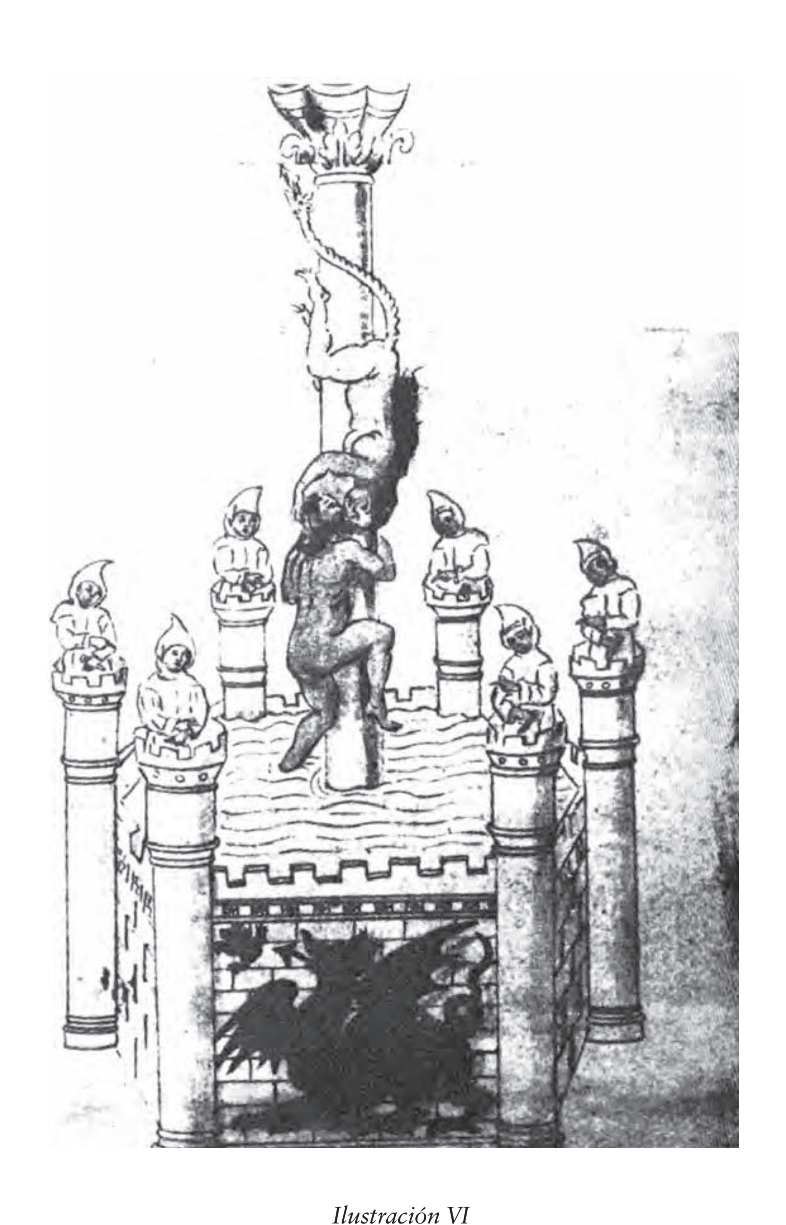


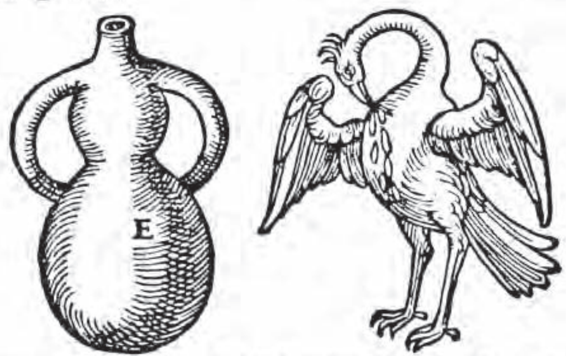
Ilustración VI
Representación del ánima como Melusina abrazando al hombre, que asciende desde el «mar» (lo inconsciente) (una *coniunctio animae cum corpore*). Los gnomos en torno son espíritus planetarios como paredros (espíritus serviciales). British Museum, Ms. Sloane 5025; variante del *Ripley Scrowle* (1588).



Ilustración VII
Aparecen representados el hijo del rey (*filius regis*) y el mistagogo Hermes en la cima de la montaña, una evidente referencia a la escena de la tentación. La leyenda adjunta dice: «Alius mons Indiae in base iacet, Quem Spiritus et Anima, utpote filius et dux, conscenderunt» [Otra montaña de la India a la que el Espíritu y el Alma, hijo y conductor, han ascendido juntos, yace en el vaso].
Ambos son interpretados como «espíritu» y «alma», es decir, como substancias volátiles que se han elevado durante el calentamiento por encima de la (*prima*) *materia*.
Lambsprinck, *De lapide philosophico*, en *Musaeum hermeticum* (1678)

PRIMVS. 41

Sed ſi ſimplicium partes ſpirituoſæ eſſentiæ craſſamentis, & terrenis fæcibus immerſæ, ut tenuiores, & puriores evadant, & craſſis illis, & impuris exonerentur, & in fecibus relinquant, velut medicis uſibus ineptæ, oportet multiplicatis viribus, in ſe ipſas reſolvantur, & reducantur, ut aſſiduo motu circumgyratæ nobiliorem vim, & magis egregiam ſortiantur. Vas excogitatum eſt, quod Pelicanũ vocant, quod ad avis Pelicani figuram adumbratum eſt, in quo ſimplicium partes magis tenues per collum eductæ, & per roſtrum in apertũ pectus infixum quaſi in ventum ſuper feces regerantur, iterumque per collum ſublatæ indefatigabili motu aquoſitatem, craſſitiem recipientem paulatim exhauriant, & ſimplicia aſſidua rotatione non ſolum depurentur: ſed etiam altius virtutes exaltentur. Vas, E, litera inſignitur.



Alii verò alio modo effingunt. Duo vaſa capiunt, quod alteri alter innectatur & quod unum recipit alterī reddit, utrumque alterius altero alvo roſtro infigitur,

H

Ilustración VIII
Representación del pelícano, es decir, del recipiente
en el que se emprendió la destilación circulatoria o rotatoria.
El proceso es explicado en el texto de arriba.
Rhenanus, *Solis e puteo emergentes sive dissertationis chymotechnicae libri tres* (1613)

cristiano. No hay razón alguna para suponer malintencionados secretos; la experiencia del médico se encuentra mucho más cerca del hombre, tal como él es, y no, como se desea que él debería ser y que, hablando biológicamente, nunca puede ser. Al médico se le presentan muchas cuestiones a las cuales sinceramente no puede responder con un «debería», sino sólo recurriendo al conocimiento y experiencia de la naturaleza. En estos fragmentos sobre un misterio natural no hay una curiosidad no pertinente, ni un interés perverso, sino la inevitable participación de un médico orientado a lo psíquico que busca con esfuerzo y sacrificio respuestas satisfactorias a las cuestiones de las que la casuística eclesiástica estaba inclinada a desviarse.

195 De hecho el misterio natural se encuentra en una oposición tal con respecto a la Iglesia —a pesar de todas las analogías— que el astrólogo de Ladislao II (1471-1516), Nicolaus Melchior Szebeni[178], se atrevió a presentar el *opus alchymicum* en forma de misa[179]. Es difícil demostrar si estos alquimistas sabían que se encontraban en contra de la Iglesia y, de saberlo, en qué medida. Generalmente no explicitan ninguna consideración de su quehacer. Lo mismo sucede en el caso de Paracelso, salvo algunos rastros aislados (¡*Pagoyum*!). Es más comprensible aún que no pudiera surgir una verdadera autocrítica, cuando, según el principio «lo que la naturaleza dejó inconcluso, lo concluye el arte», creían completar una obra grata a Dios. El propio Paracelso está completamente invadido del sentido divino de su profesión médica y no se halla de ninguna manera inquieto o molesto en sus creencias cristianas. Su obra le resulta obviamente un complemento de la mano de Dios y un desempeño leal de los talentos a él confiados. Objetivamente tenía razón; pues el alma humana no se encuentra de ningún modo fuera de la naturaleza. Pertenece a los fenómenos de la naturaleza y sus problemas son tan importantes como las cuestiones y enigmas que presenta la enfermedad corporal. Además no existe casi ninguna enfermedad del cuerpo en la que no influyan también factores psíquicos, así como en muchos trastornos psicogénicos se presentan factores corporales. Paracelso era completamente consciente de esto; por lo cual en su tarea tomó en consideración los fenómenos psíquicos

178. Bajo el reinado de Fernando I fue condenado a muerte y el 2 de mayo de 1531 fue decapitado en Praga. Agradezco a la doctora Jolan Jacobi esta información de la literatura húngara sobre Melchior von Hermannstadt.

179. Una representación fragmentada de este intento grotesco se encuentra en *Theatr. chem.* (1602) III, pp. 853 ss. El texto [Nicolaus Melchior Cibenensis, *Addam et processum sub forma Missae*] está reproducido en *Psicología y alquimia* [§ 480 y notas].

como ningún otro de los grandes médicos lo hizo antes o después de él. Si bien sus *homunculi, trarames, durdales, nymphen, melusines*, etc., son para nosotros, que nos llamamos modernos, la más crasa superstición, de ningún modo lo eran para su época. Estas figuras vivían y actuaban efizcamente todavía en aquellos tiempos. Se trata efectivamente de proyecciones; sin embargo, Paracelso sabía algo al respecto, en tanto, tal como se deriva de muchos pasajes, conocía que los *homunculi* y otros espectros se originaban en la imaginación. Su concepción más primitiva le atribuía realidad a las proyecciones, la que hacía mayor justicia al efecto psicológico que nuestra suposición racionalista de la irrealidad absoluta de los contenidos proyectados. Sea lo que sea su «realidad», ellos se comportan de todos modos funcionalmente como realidades. No hay que dejarse ofuscar por el miedo racionalista moderno a la superstición a tal punto de perder completamente la capacidad de ver los fenómenos aún poco conocidos que exceden nuestro comprender científico actual. A pesar de que Paracelso no tenía ninguna noción de psicología, sin embargo, introduce —justamente en sus más «oscuras supersticiones»— profundas consideraciones en los procesos psíquicos que la psicología más reciente intenta, con esfuerzo, volver a investigar. Si bien la mitología no es «verdadera» en el sentido de una ley matemática o de un experimento físico, sin embargo, es un objeto de investigación que se debe tomar en serio y que también contiene muchas «verdades» como una ciencia de la naturaleza; sólo que se encuentran en el ámbito psíquico. Se puede impulsar a la ciencia de la naturaleza con la mitología; pues ella es un producto de la naturaleza del mismo modo que lo son las plantas, los animales o los elementos químicos.

196 Aunque la psique fuese un producto del libre albedrío, no lo sería fuera de la naturaleza. Sin duda habría sido un gran mérito que Paracelso hubiese desarrollado su filosofía de la naturaleza en una época en la que lo psíquico hubiera sido desacreditado como objeto de la ciencia. No siendo de este modo sólo incorporó al ámbito de su conocimiento de la naturaleza aquello de lo que ya se disponía, sin tener que dar una nueva fundamentación. Sin embargo y aun así, su mérito es suficientemente grande, a pesar de que a los modernos les resulte todavía difícil estimar correctamente la verdadera envergadura psicológica de su concepción. ¿Qué se sabe, en definitiva, hoy en día de las causas y motivos que condujeron al Medioevo a creer por más de un milenio en la «absurdidad» de la transformación de los metales y en la simultánea transformación psíquica del investigador? Nunca se consideró seriamente el hecho de que para los investigadores medievales de la naturaleza la sal-

vación del mundo por el Hijo de Dios y la transformación de las substancias eucarísticas no eran de ninguna manera la última palabra, o sea, la última respuesta a los enigmas del hombre y de su alma. Si el *opus alchymicum* pretendía equipararse al *opus divinum* de la misa, de ninguna manera tuvo su razón en una grotesca presuntuosidad, sino en el hecho de que una naturaleza cósmica, desconocida y dejada de lado por la verdad eclesiástica, exigía imperiosamente ser admitida. Paracelso sabía, adelantándose a la época moderna, que la naturaleza no era únicamente físico-química, sino también psíquica. Aunque su *Trarames* no puede ser demostrado en ningún tubo de ensayo, sin embargo, ocupaba un lugar en el mundo de su tiempo. Y si bien él nunca produjo oro, como ningún otro tampoco lo hizo, sin embargo, estaba en el camino cierto de un proceso de transformación psíquica, que para la felicidad del individuo es incomparablemente más importante que la posesión de la tintura roja.

A. LA LUZ DE LA OSCURIDAD

197 Si nos esforzamos por esclarecer los enigmas de la *Vita longa*, entonces seguimos los rastros de un proceso psicológico que constituye el misterio vital de todos los buscadores. No todos reciben la gracia de una fe que anticipa todas las soluciones y tampoco a todos les es dado el poder de disfrutar con satisfacción de las verdades reveladas bajo el sol. La luz que se enciende en el corazón «por medio de la gracia del Espíritu Santo», y cada luz natural (*lumen naturae*), por más pequeña que sea, les resulta más importante o, por lo menos, tan importante como la gran luz que alumbra en las tinieblas y que no puede ser comprendida por las tinieblas. Descubrieron que justamente en la oscuridad de la naturaleza se esconde una luz, una chispa (*scintilla*), sin la cual la oscuridad misma no sería negra[180]. Paracelso fue uno de ellos. Era un cristiano bienintencionado y humilde; su ética y su confesión de fe eran cristianas; pero su pasión más secreta y profunda y su fuerza creadora pertenecieron a la *lumen naturae*, a la chispa divina enterrada en la tiniebla, cuyo sueño de muerte no pudo superar ni la revelación del Hijo de Dios. La luz de arriba oscurece aún más la oscuridad; pero la *lumen naturae* es la luz misma de las tinieblas, ilumina su propia oscuridad y la oscuridad comprende esta luz y por eso transforma lo negro en cla-

180. «Cuando el fármaco arde, debe ser alejada la sombra del cuerpo denso». Símbolo de Demócrito en Maier, *Symbola aurea mensae*, p. 91.

ridad, quema «todo lo superficial» y no deja otra cosa que «la hez, la escoria y la tierra condenada».

198 Paracelso, como todos los alquimistas filosóficos, buscó lo que tiene un asidero en la naturaleza del hombre, oscura y vinculada a lo corporal, en el aspecto del alma que siendo inaferrable se presentó a sí mismo angustiosamente en su entrelazamiento con la materia y el mundo por formas extrañas y demoníacas y que era la raíz secreta de las enfermedades que acortan la vida. La Iglesia podía, en efecto, exorcizar y expulsar a los demonios; pero al hacerlo alejaba al hombre de su propia naturaleza que, inconsciente de sí misma, se había revestido de formas espectrales. La alquimia aspiró no a la separación de la naturaleza, sino a la unión con la misma. Su *leitmotiv* fue desde Demócrito: «la naturaleza se regocija en la naturaleza, la naturaleza vence a la naturaleza y la naturaleza domina a la naturaleza»[181]. Este principio es de origen pagano y es una confesión del antiguo sentimiento de la naturaleza. La naturaleza no sólo contiene un proceso de transformación, es la transformación misma. No tiende al aislamiento, sino a la *coniunctio*, a la celebración de la boda, a la que le sigue la muerte y la resurrección. La exaltación (*exaltatio*) de Mayo es en Paracelso esta boda, el *gamónymus*, o *hieros gamos* de la luz y de la oscuridad en las figuras del Sol y de la Luna. Ahí se unen los opuestos que la luz de arriba había separado estrictamente. No se trata de un recurso de retorno a la Antigüedad, sino de la continuidad de aquel sentimiento religioso de la naturaleza tan extraño al cristianismo contemporáneo, que se expresa del modo más bello en la Στήλη ἀπόκρυφος (inscripción secreta) del *Gran papiro mágico de París*:

> ¡Te saludo, lazo de unión total del espíritu aéreo! Te saludo, espíritu, que alcanza del cielo a la tierra y desde la tierra que está en el hueco central del cosmos, hasta los límites del abismo. Te saludo, espíritu que te acercas a mí y me rodeas, y te apartas de mí según la voluntad de dios en el bien, espíritu. Te saludo, principio y fin de la naturaleza inmóvil. Te saludo, torbellino de incansable servicio a los elementos; te saludo, servidor de los rayos del sol, iluminación del mundo; te saludo, inigualable círculo de la luna que brilla en la noche; os saludo, espíritus todos de las aéreas formas; os saludo a vosotros, a quienes se ha concedido alegrarse en la alabanza, hermanos y hermanas, santos y santas; oh grande, muy grande, de forma circular, incomprensible forma del cosmos; celestial que estás en el cielo, etéreo, que estás en el éter, acuimorfo, geomorfo,

181. Ἡ φύσις τῇ φύσει τέρπεται, καὶ ἡ φύσις τὴν φύσιν νικᾷ, καὶ ἡ φύσις τὴν φύσιν κρατεῖ (Berthelot, *Alch. grecs*, II, I, 3, pp. 43/45).

ignimorfo, anemomorfo, fotomorfo, con forma de sombra, resplandeciente como una estrella, espíritu húmedo, ardiente y frío. Te alabo a ti, el dios de los dioses, el que ordenó el cosmos, el que ocultó el abismo como un tesoro en un lugar invisible de la situación geográfica, el que separó cielo y tierra, protegiendo al cielo con sus doradas y sempiternas alas y apoyando la tierra sobre bases eternas, el que sostiene el éter en una altura por encima de la tierra, el que dispersa el aire con vientos que se mueven espontáneamente, el que ha encerrado en círculo el agua, el que levanta los huracanes, el que truena, el que relampaguea, el que llueve, el que agita, el que engendra a los seres vivos, el dios de los Eones: grande eres, señor, dios, dueño del todo[182].

199 Así como esta plegaria nos fue transmitida en el *Papiro* rodeada de desordenadas recetas mágicas, del mismo modo la *lumen naturae* emergió también de un orbe de duendes y otras criaturas del mundo de la oscuridad, cubierta de palabras mágicas y secretas, entre cuya maleza casi se habría extinguido. Ciertamente, la naturaleza es equívoca y no se puede culpar a Paracelso, ni a los alquimistas, cuando se expresaban cuidadosamente y con temerosa responsabilidad «con parábolas» (*parabolice*). Este procedimiento es efectivamente adecuado al objeto. Lo que sucede entre la luz y la oscuridad, lo que une a los objetos, participa de las dos partes y puede ser juzgado tanto desde la derecha como desde la izquierda, sin que por eso ninguna sea más sabia: sólo se puede plantear otra vez la oposición. Aquí sólo ayuda el *símbolo*, el que, acorde a su naturaleza paradójica, representa el *tertium*, que —según el juicio de la lógica— no existe, pero que según la realidad es lo verdaderamente vivo. Por eso no debemos guardar rencor a Paracelso ni a los alquimistas por su lenguaje secreto: un análisis más profundo en la problemática del desarrollo psíquico nos enseña enseguida cuánto mejor es reservarse el juicio antes de anunciar prematuramente a la ciudad y al mundo (*urbi et orbi*) qué es que. Por supuesto que hay un deseo comprensible de alcanzar una claridad unívoca; sin embargo, se tiende a olvidar que las cuestiones psíquicas son procesos vivenciales, es decir, transformaciones, que nunca pueden ser caracterizadas unívocamente si no se quiere transformar en algo estático lo que es móvil y viviente. Lo mitológico determinado-indeterminado y el símbolo tornasolado expresan el proceso psíquico más adecuada y completamente y, por tanto, de modo infinitamente más claro que el concepto más

182. Preisendanz, *Papyri graecae magicae* I, p. 11. [Véase *Textos de magia en papiros griegos*, 130-131. La oración se dirige al dios Aión.]

claro; pues el símbolo transmite no sólo una intuición del proceso, sino también —lo que quizás es igualmente importante— una coparticipación o revivificación del proceso, cuya doble luz sólo puede ser comprendida mediante una inofensiva empatía, pero jamás mediante la tosca imposición de la claridad. Así se presentan las alusiones simbólicas de la boda y exaltación en el tiempo de «mayo», el verdadero mes de primavera, donde florecen las flores celestiales y aparece el secreto del hombre interior mediante la elección y el sonido de las palabras, intuiciones y experiencias de un clímax, cuyo significado sólo se podría amplificar nuevamente con las palabras más hermosas de los poetas[183]. Pero el concepto unívoco y claro no encontraría aquí ni el más mínimo lugar donde poder ubicarse. Y, sin embargo, ha sido dicho algo muy significativo, como Paracelso lo observa correctamente: «Cuando se une la boda celestial ¿quién le podría quitar su virtud tan vigorosa?»*.

B. LA UNIÓN DE LAS DOS NATURALEZAS DEL HOMBRE

200 Para Paracelso lo dicho es esencial, y en reconocimiento a ello hice en lo precedente una apología del simbolismo que expresa lo separado, unido en *uno*. Sin embargo, él también sintió la necesidad de una explicación. Así, en el capítulo segundo del libro V, dice que el hombre posee dos fuerzas vitales: una natural y otra «aérea, en la que no hay nada corporal» (nosotros diríamos que la vida tiene un aspecto fisiológico y otro psíquico). Por eso concluye su escrito con un comentario sobre las cosas incorpóreas. «¡Desdichados son en este respecto los mortales a los que la naturaleza les negó el mejor y más alto tesoro, el que la soberanía natural (*naturae monarchia*) encierra en sí; esto es, la luz de la naturaleza!»[184]. Con esta exclamación muestra inconfundiblemente qué significa para él la *lumen naturae*. Luego va más allá de la naturaleza y considera el *Aniadus*. No se detiene ante nada en su consideración acerca de la fuerza y la naturaleza de los *guarini, saldini, salamandrini* y tampoco en su consideración acerca de lo que le pertenece a *Melusina*. Si alguien se

183. «No lo digáis a nadie, sólo a los sabios, / Porque la masa enseguida se mofa; / Lo vivo quiero alabar, / que anhela la muerte en las llamas» [Goethe, *West-östlicher Divan. Lied des Sängers*].

* *Vita longa*, Sudhoff III, p. 284 y Bodenstein, l.c., p. 84.

184. «Miseros hoc loco mortales, quibus primum, ac optimum thesaurum (quam naturae monarchia in se claudit) natura recusavit, puta, naturae lumen.» Ambas citas en Sudhoff, l.c., p. 287 y Bodenstein, l.c., p. 88.

sorprendiera no debería suspender la lectura, sino, por el contrario, continuar hasta el final, para así poder comprender las particularidades. La *nymphidida* es el reino de las ninfas, o sea, la región de los seres acuáticos originarios (paradisíacos); hoy caracterizaríamos esto como lo inconsciente. *Guarini* son «hombres que viven bajo la influencia celeste». *Saldini* son espíritus ígneos, como los *salamandrini*. La *Melusina* es el ser que se encuentra entre el reino del agua y el mundo de los hombres; corresponde a mi concepto de ánima. La *nymphidida* alberga además del ánima, también el reino de los espíritus[185], que completa la imagen de lo inconsciente.

201 La vida más larga la habrían alcanzado aquellos que vivieron la «vida aérea» (*vitam aeream*). Su vida se habría prolongado hasta 600, 1.000 y 1.100 años, y esto, debido a que habrían vivido de acuerdo a la prescripción (*praescriptum*) de los «*magnalia* que es fácil de entender». Se imita el *Aniadus*, sólo mediante el «aire <es decir, por los medios psíquicos>, cuya fuerza es tan grande que la muerte no tiene nada en común con él». Pero, si falta este aire, entonces «estalla lo que está escondido en la cápsula»*. Con eso Paracelso se refiere probablemente al corazón. El alma o *anima iliastri* habita en el fuego, en el corazón; es insensible e incapaz de sufrir (*impassibilis*). El alma cagástrica, por el contrario, «flota» en el agua de la cápsula[186]. El alma es *passibilis*. En el corazón también está ubicada la *imaginatio*. «El corazón es el sol en el microcosmos»[187]. Así, desde el corazón puede surgir el alma, el *anima iliastri*, cuando falta el aire, es decir, cuando los medios psíquicos no son aplicados y entonces la muerte se presenta prematuramente[188]. Paracelso continúa: «Pero si ésta <es decir, el alma que se encuentra en el corazón> fuese colmada completamente por aquello <es decir, por el aire>, renovándose otra vez y fuese llevada al centro, es decir, fuera de aquello bajo lo cual estaba escondida, y que incluso permanece escondido hasta ahí <o sea, en la cápsula cardíaca>, entonces el ser en paz seguramente no será escuchado por lo corporal, sino que deja resonar nuevamente a *Aniadus*, a *Adech* y, por último, a *Edochinum*.

185. Cf. al respecto mi estudio «Los fundamentos psicológicos de la creencia en los espíritus» [OC 8,11].

* Sudhoff, l.c., y Bodenstein, l.c.

186. *Liber Azoth* [Sudhoff XIV, p. 501].

187. *De pestilitate* [Sudhoff XIV, p. 414].

188. «La muerte no es otra cosa que una determinada disolución que se produce, cuando el cuerpo deja de vivir». «A este cuerpo Dios le ha agregado algo, por ejemplo, algo celeste, lo que existe de la vida en el cuerpo. Ésta es la obra, éste el trabajo: que no se precipite en la disolución, que es la suerte de los mortales y que sólo fue agregada a este cuerpo» «otra redacción de los dos primeros capítulos» (*Vita longa*, Sudhoff III, p. 292).

De ahí procede el nacimiento de todo gran *Aquaster*, que ha nacido fuera de la naturaleza <es decir, sobrenaturalmente>»[189].

202 El sentido de esta laboriosa explicación es visiblemente que el alma no sólo es retenida por los medios de curación psíquicos, sino que además es atraída nuevamente al centro, es decir, a la zona del corazón, pero esta vez no encerrada en la *capsula cordis*, en donde yacía hasta entonces escondida y, por así decir, atrapada, sino fuera de su antigua habitación. Con esto probablemente se insinuaría cierta liberación del apresamiento del cuerpo, de ahí la tranquilidad del alma que dentro del corazón estaba librada en demasía a la *imaginatio*, a *Ares* y su tendencia a producir formas. El corazón es juntamente con todas sus virtudes, también una cosa intranquila y emocional, y demasiado inclinado a participar afectivamente

189. «Sequuntur ergo qui vitam aëream vixerunt, quorum alii a 600 annis ad 1000. et 1100. annum pervenerunt, idquod yuxta praescriptum magnalium, quae facile deprehenduntur, ad hunc modum accipe. compara aniadum dique per solum aëra, huius vis tanta est, ut nihil cum illo commune habeat terminus vitae. porro si abest iam dictus aër, erumpit extrinsecus id, quod in capsula delitescit. iam si idem ab illo, quod denuo revertatur, fuerit refertum, ac denuo in médium prolatum, scilicet extra id, sub quo prius delitescebat, imo adhuc delitescit, iam ut res tranquilla prorsus non audiatur a re corporali, et ut solum aniadum, adech, denique et edochinum resones. | ... imò sub vehiculo, sub quo adhuc delitescit, compescitur. | imaginarius internúsve homo» (Lib. V, cap. III [Sudhoff, *Vita longa*, pp. 287 s.]). Dorn en *Expositio* al lib. V, cap. III, pp. 168-170 comenta este pasaje:

a) La imitación del *Aniadus* se produce *per influentiam imaginationis, aestimationis vel phantasiae* (p. 169), términos que significan lo mismo que «aire» = espíritu. Evidentemente se trata de una imaginación activa como la que es propia del ejercicio del yoga. Los conceptos que Ignacio de Loyola utiliza para esto son: *consideratio, contemplatio, meditatio, ponderatio* e *imaginatio per sensu*, que se proponen la «realización» de contenidos de la imaginación. (*Exercitia spiritualia*. Cf. especialmente la *meditatio de Inferno*, pp. 62 ss.) La realización del *Aniadus* tiene aproximadamente el mismo fin que la contemplación de la vida de Jesús en los *Ejercicios*; con la diferencia de que en el primer caso es «asimilado» el hombre primordial desconocido de la experiencia individual, mientras que en el último, por el contrario, la personalidad del «hijo del hombre» conocida y transmitida históricamente. La oposición psicológica de los puntos de vista es manifiestamente grande.

b) Dorn explica la falta de aire como un agotamiento del mismo por el esfuerzo de la realización (*per influentiam hausto* [p. 169]).

c) Lo que irrumpe desde el corazón es lo malo (*malum*). Es lo escondido en el corazón. Dorn continúa: «... En efecto, es retenido bajo el vehículo debajo del cual aún yace escondido». La conjetura de lo malo y la atadura no encuentra soporte en los textos de Paracelso. Por el contrario, Dorn pasa por alto la *depuratio* precedente y el hecho derivado de ella, según el cual la «operación» tiene lugar en un cuerpo ya purificado («calcinado»). La *reverberatio* y los subsiguientes *arcana* sublimados ya han alejado los elementos crasos (*crassiora elementa*) de la *nigredo* y de lo *malum*.

d) Como consecuencia de su conjetura Dorn debe proponer una modificación del texto: en vez de *tranquilla* lee *intranquilla* [p. 169]. Según mi opinión, la interpretación que ofrezco arriba hace mayor justicia al texto original.

e) Dorn explica aquí *Adech* como el «imaginario hombre interior» (*sic*) [l.c.] y *edochinum* como *enochdianum*.

de la confusión corporal (*turbulentia corporis*). En él habita finalmente ese alma «cagástrica» inferior, vinculada a la materia, que debe ser separada del *Iliaster* espiritual y superior. En esta esfera liberada y tranquila, el alma, no advertida por el cuerpo, puede dejar «resonar» a aquellas entidades superiores del *Aniadus*, *Adech* y *Edochinus*.

203 Hemos visto recientemente que *Adech* significa el hombre interior, el gran hombre. Es el hombre astral, la manifestación del macrocosmos en el microcosmos. Debido a que es nombrado en una secuencia junto a *Aniadus* y *Edochinus*, probablemente sean designaciones paralelas. Para *Aniadus*, como se ha mencionado arriba, este significado es propio. *Edochinus* parece surgir de *Enochdianus* a través de una metátesis. *Edochinus* es uno de los protoplastos emparentados con el hombre primordial, quienes «no gustaban de la muerte» o que, por lo menos, vivían muchos siglos. Las tres diferentes denominaciones no son, por cierto, sino amplificaciones de una y la misma concepción, a saber, del hombre primordial inmortal, a cuyo ámbito inmediato y proximidad debe ser conducido el hombre mortal mediante la obra alquímica. Como consecuencia de este vínculo más estrecho fluyen las fuerzas y propiedades del gran hombre, ayudando y curando, en la naturaleza terrena del pequeño hombre mortal. Esta concepción de Paracelso aporta un esclarecimiento a las motivaciones psicológicas de la *opus* alquímica en general, en tanto explica en qué medida el producto principal de la obra, el oro no vulgar (*aurum non vulgi*) o el *lapis philosophorum* deriva en denominaciones y definiciones tan variadas, como, por ejemplo, *elixir vitae*, panacea, tintura, quintaesencia, luz, oriente, mañana, Aries, fuente viviente, árbol frutal, animal, Adán, hombre, hombre profundo (*homo altus*), forma del hombre, hermano, hijo, padre, padre admirable (*pater mirabilis*), rey, hermafrodita, *deus terrenus*, *salvator*, *servator*, *filius macrocosmi*, etc.[190]. En comparación con los *mille nomina* de los alquimistas Paracelso sólo presenta alrededor de diez diferentes denominaciones de esta entidad que inquietó la fantasía especulativa de más de dieciséis siglos.

204 El comentario de Dorn pone de relieve el pasaje recién explicado especialmente significativo. Los tres —*Aniadus*, *Adech* y *Edochinum*— conforman el «elemento puro y bien temperado»[191] y no constituyen los cuatro elementos impuros, toscos y mundanos, que

190. Colección onomástica en *Lapidis philosophorum nomina*. Ms. 2263-2264, Ste. Geneviève, París, vol. II, fol. 129 y en Pernety, *Fables égyptiennes et grecques* I, pp. 136 ss. [«Des noms que les anciens philosophes ont donné à la matière» (sobre los nombres que los antiguos filósofos han dado a la materia).]

191. «Elementum purum temperatum» (l.c.).

se encuentran lejos de la longevidad. De aquí procede el fenómeno de la visión espiritual (*mentalis visio*) del gran *Aquaster* que ha nacido sobrenaturalmente; es decir, a partir de esta madre aniádica proviene a través del *Adech* mediante la influencia ya mencionada (la de la imaginación), la gran visión que fecunda su lugar de generación, es decir, la Matriz sobrenatural, de manera tal que da a luz al vástago invisible (*foetum*) de la longevidad que es creado o engendrado a partir del *Iliaster* invisible o exterior. La insistencia de Dorn en el tres en oposición al cuatro remite a su posición especialmente polémica con respecto al axioma de María que traté en otro lugar[192] y que pasa por alto —peculiarmente— que el cuarto es el hombre que complementa la tríada.

205 La unión con el «hombre grande» produce una vida nueva que Paracelso denomina *vita cosmographica*. En esta vida aparece tanto «el tiempo, como el cuerpo de Jesahach»[193]. Jesahach es un neologismo no hecho explícito. *Locus* puede tener el significado de «tiempo» y «espacio». Debido a que, efectivamente, se trata del tiempo, como aún veremos más adelante, es decir, de una suerte de Edad de Oro (¡véase abajo!), traduzco el término *locus* por tiempo. El *corpus* Jesahach[194] se convierte en el cuerpo de glorificación (*corpus glorificationis*), es decir, corresponde al cuerpo de resurrección de los alquimistas y, por eso, coincide con el cuerpo astral de Paracelso.

C. LA CUATERNIDAD DEL *HOMO MAXIMUS*

206 En el último capítulo de su tratado, Paracelso hace alusiones casi intraducibles a las cuatro *scaiolae*; no resulta claro a qué alude con ellas. Ruland, que posee un amplio conocimiento de la literatura contemporánea a Paracelso, las explica como «fuerzas espirituales de la mente», propiedades, facultades y poderes, que son cuádruples, correspondiendo al número de los cuatro elementos. Son las cuatro ruedas del carro de fuego que llevó a Elías al cielo. Las *scaiolae*, afirma, tienen su origen en el espíritu (ánimus) del hombre, «del cual parten y al cual serán devueltas»*.

207 Como las cuatro estaciones del año y los cuatro puntos cardinales, del mismo modo los cuatro elementos son un sistema cuaternario de orientación que siempre expresa una totalidad. Aquí se trata

192. «Símbolos oníricos del proceso de individuación», en *Psicología y alquimia* [OC 12, II].

193. *Vita longa*, lib. V, cap. V [Sudhoff III, p. 289. En el texto aparece Jesinach].

194. No se conoce como palabra hebrea.

* *Lex. alch.*, p. 427.

evidentemente de la totalidad del ánimus que, en este contexto, preferimos traducir por el concepto moderno de consciencia (incluidos sus contenidos). El sistema de orientación de la consciencia tiene cuatro aspectos que corresponden a cuatro funciones empíricas, a saber, el percibir (percepción sensible), el pensar, el sentir y la intuición (la capacidad de presentir)[195]. Esta cuaternidad es un orden arquetípico[196]. Como arquetipo este orden es susceptible de infinitas interpretaciones, como lo muestra Ruland: interpreta las cuatro, en primer término, psicológicamente como *phantasia*[197], *imaginatio*[198], *speculatio*[199] y *agnata fides*[200]. Esta interpretación sólo es de cierta relevancia en tanto alude inconfundiblemente a funciones psíquicas. Debido a que cada arquetipo es psicológicamente un *fascinosum*, tiene una influencia que simultáneamente excita y rechaza la fantasía, le gusta revestirse con representaciones religiosas, que en sí ya son de naturaleza arquetípica. Por eso, Ruland dice que las cuatro *scaiolae* corresponderían a los cuatro artículos principales de la fe cristiana[201], a saber, el bautismo, la fe en Jesucristo, el sacramento de la comunión y el amor al prójimo[202]. En Paracelso las *scaioli* son amantes de la sabiduría. Dice: «Vosotros, devotos hijos de Scayola y Anachmus». El *Anachmus* (= *Aniadus*, ¡véase arriba!) se encuentra en estrecha relación con las cuatro *scaiolae*. No sería demasiado osado si suponemos que las cuatro *scaiolae* corresponden al tradicional *carácter cuadripartito del hombre primordial* y que son una expresión de su totalidad omniabarcante. La constitución cuadripartita del gran hombre es fundamento y causa de toda cuadripartición, de los cuatro elementos, las estaciones del año, los puntos cardinales, etc.[203]. Paracelso comenta en este último capítulo que las *scaiolae*,

195. Cf. *Tipos psicológicos* [OC 6].

196. Acerca del aspecto lógico de este orden cf. Schopenhauer, *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* y Kindt-Kiefer, *Untersuchungen über die Fundamentalstruktur der staatlichen Ganzheit*.

197. Ya entonces «fantasía» significaba también invención lúdica subjetiva sin validez objetiva (*Lex. alch.*, p. 427).

198. Una actividad creadora del espíritu humano representativa y formativa. En Paracelso es el *corpus astrale* o la capacidad formadora del hombre astral.

199. *Speculatio* corresponde al pensar «filosófico».

200. *Agnata fides* = la fe innata.

201. Ruland era protestante.

202. «Por la que alcanzamos no solamente la longevidad, sino incluso la vida eterna», agrega Ruland en [l.c.]. Dorn [ed.], *Theophrasti libri* V. *De vita longa*, pp. 176 ss., coincide con la interpretación psicológica de Ruland.

203. Por eso se dice del *lapis* o del *filius philosophorum* que él contendría los cuatro elementos, en cierta medida sería la *quinta essentia* de los mismos, la que se puede extraer de ahí, como también el *Aniadus*. Con respecto a la cuaternidad cf. *Psicología y religión* [OC 11,2].

le ofrecen las dificultades más grandes, «pues en ellas no hay nada mortal». Sin embargo, asegura que quien viva en aras de las *scaiolae, pro ratione scaiolarum*, será inmortal, lo que demuestra recurriendo al ejemplo de los henoquianos y sus sucesores[204]. Dorn explica que la dificultad con las *scaiolae* radica en que «el espíritu se tiene que ejercitar con esfuerzos extraordinarios» y en tanto en las *scaiolae* no hay nada mortal, «esta tarea supera la capacidad de esfuerzo mortal»[205].

208 A pesar de que Dorn subraye, como Ruland, la naturaleza psíquica de las *scaiolae* «fuerzas y virtudes mentales y propiedades de las artes mentales», con lo cual, en realidad, son atribuidas al hombre natural y, por lo tanto, deberían ser mortales y, a pesar de que incluso el propio Paracelso destaque en otros escritos que el *lumen naturae* es «mortal», sin embargo, aquí se afirma que las fuerzas naturales del espíritu son de naturaleza inmortal y pertenecientes al *archa* (al principio preexistente al mundo). Aquí no se escucha decir nada de la «mortalidad» del *lumen naturae*, sino de los principios eternos, del «hombre invisible máximo» (Dorn) y sus cuatro *scaiolae* que aparecen como susceptibles de ser interpretados como *mentales vires* y como funciones psicológicas. Esta contradicción se resuelve cuando se considera que estas concepciones no surgen en el espíritu de Paracelso a causa de una reflexión intelectual y racional, sino, por el contrario, de una introspección intuitiva que comprende tanto la estructura de la consciencia cuaternaria como su naturaleza arquetípica. La primera es mortal, la última inmortal.

209 La explicación de Dorn acerca de por qué las *scaiolae* son complicadas, podría extenderse también al *Adech* (al *Anthropos*) que es el señor de las *scaiolae* y su quintaesencia. Efectivamente, Paracelso lo denomina «aquel difícil Adech». También «aquel Adech máximo»[206] obstaculiza nuestras intenciones. Las «dificultades artísticas» (*difficultates artis*) desempeñan un papel importante en la

204. «En lo que las *scaiolae* me presentan obstáculos en alto grado», lib. V, cap. V (Sudhoff III, p. 289).

205. L.c., p. 177.

206. Para la interpretación cabalística de Adán a la que Paracelso tiene acceso se considera el siguiente pasaje de Pico della Mirandola (*De arte cabalistica*, lib. I, p. 750): «Pues Dios dijo: "He aquí que Adán es como uno de nosotros, no de vosotros, dice, sino de nosotros. Pues entre vosotros, ángeles, hay número y multiplicidad. En nosotros, es decir, en Dios, hay unidad infinita y eterna, totalmente simple e incondicionada... Por eso suponemos, con buen juicio, que hay otro Adán celestial, que fue mostrado a los ángeles en el cielo, uno a partir de Dios al que creó mediante su palabra, y el segundo sería el Adán terreno. Aquel es uno con Dios, este no sólo es alguien diferente, sino también otro y distinto a Dios. Lo que Onquelos interpreta así: He aquí que Adán fue mi unigénito"».

alquimia. Generalmente son explicadas como dificultades técnicas, pero con suficiente frecuencia se encuentran —tanto en los textos griegos como en los latinos tardíos— observaciones sobre la naturaleza psíquica de los peligros y obstáculos que dificultan la tarea. Se trata, en parte, de trastornos psíquicos, por ejemplo, la melancolía. Estas dificultades se expresan en la denominación y en la definición de la *prima materia* que, en tanto materia de la obra, ofrece la ocasión, en primer lugar, para arduas pruebas de paciencia. La *prima materia* es, como lo expresa pertinentemente el idioma inglés, *tantalizing*; es de bajo precio y se consigue en todas partes, pero nadie la conoce; es tan evasiva e indeterminada como el *lapis* que se ha de producir a partir de ella; tiene «mil nombres». Lo peor es que sin ella la obra no puede ni siquiera empezarse. Por lo tanto, la tarea del alquimista es, evidentemente, atravesar con una flecha el hilo que cuelga de una nube (Spitteler). La *prima materia* es saturnina y el «fascinoso Saturno» (*maleficus Saturnus*), ella es la morada del diablo, es lo más despreciable y abyecto[207]. En estas denominaciones se refleja no sólo la perplejidad del investigador, sino también su trasfondo psíquico que ocupa la oscuridad que yace delante de él. En la proyección descubre las propiedades de lo inconsciente. Con este hecho no muy difícil de demostrar se esclarece la oscuridad que se extiende sobre ese esfuerzo espiritual, sobre el «esfuerzo de Sofía» (*labor Sophiae*): es la *contraposición con lo inconsciente* lo que se plantea cada vez que uno se confronta con él. El alquimista se encuentra con esta confrontación, en cuanto se esfuerza sinceramente por encontrar la *prima materia*.

D. EL ACERCAMIENTO A LO INCONSCIENTE

210 No sé cuánta gente hoy en día puede imaginarse qué significa la formulación «contraposición con lo inconsciente». Temo que muy pocos. Quizá se me dé la razón cuando afirmo que la segunda parte del *Fausto* de Goethe presenta sólo relativamente un problema estético, pero en cambio, y en un grado mucho mayor, un problema humano: una preocupación que acompañó al poeta hasta sus últimos días. Consistía en la contraposición con lo inconsciente, con la *labor Sophiae* de Paracelso. Por un lado, se trata del esfuerzo por comprender el *mundus archetypus* del alma; por el otro, de la lucha con el peligro de la fascinación que amenaza la razón,

207. «... Arrojada en la calle y en el estiércol, se encuentra en los estercoleros, etc.». [Cf. al respecto OC 12, § 159 ss.]

que surge de las inconmensurables alturas y profundidades, de las paradojas de la verdad psíquica inmediata. El espíritu compacto y concretizante del mundo diurno alcanza aquí sus límites; para los *cedurini*, los «<hombres> de capacidades más toscas» (Dorn), no hay ningún camino que conduzca «a lo intransitado, a lo que no debe ser transitado… a lo no solicitado, a lo que no se debe solicitar», y, como dice Paracelso, «en este lugar tampoco penetra el espíritu de agua»*, el alma húmeda emparentada con la materia. Aquí el espíritu humano se opone a su propio origen, a su arquetipo; la consciencia finita, a su condición originaria y el yo mortal, al eterno sí-mismo, al *Anthropos*, *Purusa*, *Âtmân*, o a cuantos otros nombres la especulación humana le haya dado al preconsciente colectivo en el que se encuentra el yo individual. Conocido y extraño, reconoce y desconoce al ignorado hermano que se le opone incaptable, pero real. Cuanto más atado y perdido en el tiempo y en el espacio, tanto más sentirá al otro como «aquel difícil Adech» que se interpone en sus propósitos, que le da a su destino un giro inesperado y que pone lo temido como tarea. Aquí debemos introducirnos con Paracelso en una cuestión que hasta ahora nunca fue mencionada en nuestro ámbito cultural en voz alta y clara, en parte por inconsciencia y en parte por sagrado temor. Además esta doctrina secreta del *Anthropos* tampoco corre el riesgo de tener algo que ver con la doctrina de la Iglesia, en tanto, desde un primer punto de vista, Cristo es una imagen —sólo una imagen— del *Anthropos* interior. Por eso, surgen cientos de buenas razones para enturbiar esta figura con nombres secretos indescifrables.

211 Dadas estas condiciones podamos quizás comprender otro oscuro pasaje del último capítulo. Dice: «Si, por esto, a causa de los adeptos <o del conocimiento secreto>, me mezclo con las *scaiolae* <o los *scaioli* = amantes de la sabiduría>, sería esto, según mi opinión, lo que habría que hacer, pero es lo que aquel máximo *Adech* evita, dándole otra dirección a nuestro propósito, pero no a la obra. Lo que a vosotros, teóricos, dejo para discutir»[208].

212 Se tiene la impresión de que el *Adech* tuviese una postura casi hostil con respecto al adepto o que, por lo menos, frustrara de algún modo sus intenciones. A partir de nuestras reflexiones precedentes, que descansan en la experiencia del hombre real, se ve claramente la

* Dorn, l.c., p. 176; Goethe, *Fausto*, Parte II, *Finstere Galerie*.

208. «Porro si pro ratione necroliorum scaiolis insererer, esset quod excipiendum ducerem, id quod maximus ille adech antevertit, et propositum nostrum, at non modum deducit, quod vobis theoricis discutiendum relinquo» (l.c., Sudhoff III, p. 289). *Necrolii* son adeptos (*Liber Azoth*); *necrolia, necrolica = medicinae vitam conservantes*, «remedios que conservan la vida» (Dorn, l.c., p. 173).

problemática relación con el sí-mismo. Sólo debemos suponer que Paracelso también se refería a esto. Me parece que aquí se trata también de lo mismo: él se incluye entre los *scaioli*, los filósofos, o se «implanta» en el suelo de las *scaiolae*, es decir, en la cuaternidad del hombre primitivo, que en tanto se presenta como una posible representación, como otro sinónimo de la cuaternidad, es el Paraíso con sus cuatro corrientes o la Ciudad Eterna, la metrópolis con las cuatro puertas[209] (la correspondencia alquímica es la *domus sapientiae* y la cuadratura del círculo). Así se dirigiría a la inmediata cercanía del *Adech* y sería un ciudadano de la Ciudad Eterna, lo que otra vez resuena claramente a representaciones cristianas. Resulta comprensible que el *Adech* no le cambie la dirección a la «obra» (*modus* = modo, aquí presumiblemente método, modo de proceder, en oposición a *propositum* = propósito, idea principal), debido a que se podría tratar del *opus* alquímico que, como procedimiento general, es siempre el mismo, pero cuyo fin puede variar, ora se trate de la producción de oro (*khrysopoiía*), ora del *elixir vitae*, ora del *aurum potabile* o, finalmente, del enigmático *filius unicus*. También el *operator* puede tener una actitud más egocéntrica o más idealista con respecto a la obra.

4. COMENTARIO A GERARD DORN

213 Así llegamos al final del tratado *De vita longa*. Paracelso sintetiza aquí toda la operación de una manera sumamente condensada, que plantea a la interpretación dificultades considerables. Aquí como en muchos otros pasajes de *De vita longa* es necesario plantearse la siguiente pregunta: ¿El autor se propone ser oscuro, o no puede ser claro? ¿O debemos atribuir esta confusión al editor Adam von Bodenstein? Entre todos los escritos de Paracelso no hay otro que posea la oscuridad de este último capítulo de *De vita longa*. Con gusto se pasaría por alto este tratado si no contuviese cosas que parecen tener una cercanía inmediata con las concepciones psicológicas más modernas.

214 A continuación ofrezco el texto original de Paracelso y al lado el comentario de Dorn para aquellos lectores que quieran formarse un juicio propio sobre este asunto.

209. El *Monogenés* (*filius unigenitus*) es idéntico a la ciudad y sus cuatro miembros idénticos a las cuatro puertas (Baynes, *A Coptic Gnostic Treatise*, pp. 58 y 89 [referencia al *Tratado sin título* del Códice de Bruce, véase *La gnosis eterna* I, pp. 345-346; 362-363]). [Cf. también OC 12, § 138 ss.]

Paracelso, *De vita longa*, ed. 1562, libro V, cap. V, pp. 94 s.

Atque ad hunc modum abijt è nymphididica natura intervenientibus Scaiolis in aliam transmutationem permansura Melosyne, si difficilis ille Adech annuisset, qui utrunque existit, cum mors, tum vita Scaiolarum. Annuit praeterea prima tempora, sed ad finem seipsum immutat. Ex quibus colligo supermonica[210] *figmenta in cyphantis aperire fenestram. Sed ut ea figantur, recusant gesta Melosynes, quae cuiusmodi sunt, missa facimus. Sed ad naturam nymphididicam. Ea ut in animis nostris concipiatur, atque ita ad annum aniadin*[211] *immortales perveniamus arripimus caracteres Veneris, quos et si vos unà cum aliis cognoscitis, minimè tamen usurpatis. Idipsum autem absolvimus eo quod in prioribus capitibus indicavimus, ut hanc vitam secure tandem adsequamur, in qua aniadus dominatur ac regnat, et cum eo, cui sine fine assistimus, permanet. Haec atque alia arcana, nulla re prorsus indigent*[212]*. Et in hunc modum vitam longam conclusam relinquimus.*

Gerardus Dorneus, *Theophr. Paracelsi libri V De vita longa*, 1583, p. 178.

(Las numerosas abreviaturas han sido quitadas. Correcciones y añadidos míos se indican con < >).

<Paracelso> ait Melosinam, id est, apparentem in mente visionem,... è nymphidica natura, in aliam transmutationem abire, in qua permansura<m esse>, si modò difficilis ille Adech, interior homo videlicet annuerit, hoc est, faverit: qui quedem utrunque efficit, videlicet mortem, et vitam, Scaiolarum, id est, mentalium operationum. Harum tempora prima, id est, initia annuit, id est, admittit, sed ad finem seipsum immutat, intellige propter intervenientes ac impedientes distractiones, quò minùs consequantur effectum inchoatae, scilicet, operatones. Ex quibus <Paracelsus> colligit supermonica figmenta, hoc est, speculationes aenigmaticas, in cyphantis <vas stillatorium>, id est separationum vel praeparationum operationibus, aperirre fenestram, hoc est, intellectum, sed ut figantur, id est ad finem perducantur, recusant gesta Melosines, hoc est, visionum varietataes, et observationes, quae cuiusmodi sunt (ait) missa facimus. Ad naturam nymphidicam rediens, ut in animis nostris concipiatur, inquit <Paracelsus> atque hac via ad annum aniadin perveniamus, hoc est, ad vitam longam per imaginationem

210. *Supermonica* de *monere* = inspirar y super = de arriba, de donde se deriva *supermonicus* = inspirado desde arriba.

211. No se encuentra en otro lugar. Podría ser interpretado como «tiempo de la consumación».

212. Una frase favorita de los alquimistas referida al *lapis*.

> *arripimus caracteres Veneris, id est, amoris scutum et loricam, ad viriliter adversis resistendum obstaculis: amor enim omnem difficultatem superat: quos et si vos unà cum alijs cognoscitis, putato caracteres, minimè tanem usurpatis. Absolvit itaque iam Paracelsus ea, quae prioribus capitibus indicavit in vitam hanc securè consequendam, in qua dominatur et regnat aniadus, id est, rerum efficacia et cum ea is, cui sine fine assistimus, permanet, aniadus nempe coelestis. Haec atque alia arcana nulla re prorsus indigent*.*

El sentido del texto de Paracelso puede ser reproducido más o menos del siguiente modo: «Y de esta manera la Melusina, motivada por la intervención de las *scaiolae*, se ha transmutado en otra forma, la que ciertamente hubiese conservado, si el implacable *Adech*, que dispone tanto sobre la muerte como sobre la vida de las *scaiolae* se lo hubiese permitido. Aprueba el comienzo; pero, al final, se transforma él mismo — de lo cual concluyo que las imágenes inspiradas desde arriba abren una ventana en los cuencos <vaso instilatorio, explica Dorn>. Pero, para que éstas <las imágenes> se fijen, se oponen a los actos de la *Melusina*, que nosotros, sean como sean, no admitimos. Sino que son retrotraídas al reino del agua. Para que de este modo ésta <la *Melusina*> sea concebida en nuestro espíritu y nosotros alcancemos de este modo como mortales la edad de la perfección y nos apropiemos de las características de Venus, las que, aun cuando os sintáis idénticos con los demás, nunca elegís <o usurpáis>. Esto deriva de lo que hemos tratado en los capítulos precedentes con el propósito de alcanzar por meta y con seguridad aquella vida sobre la que el *Aniadus* domina y gobierna y que permanece con él < el *Aniadus*>, al que nos unimos eternamente y para siempre. Éstos y los demás secretos no necesitan de ninguna otra cosa. Y así concluimos nuestra disquisición sobre la longevidad».

* Ambos textos traducidos por el autor al alemán en parte según el sentido y en parte, literalmente.

A. LA MELUSINA Y EL PROCESO DE INDIVIDUACIÓN

215 Este texto requiere, por cierto, algunos comentarios. Las *scaiolae* como las cuatro partes, miembros o emanaciones del *ánthropos*, son también muchos de los órganos con los que actuando interviene en el mundo de los fenómenos o con los que está vinculado a este mundo[213], como la quintaesencia invisible, el éter, aparece en este mundo como los cuatro elementos perceptibles, o a la inversa, se constituye nuevamente a partir de los cuatro elementos. Debido a que las *scaiolae*, tal como vimos arriba, son también funciones psíquicas, tienen que ser comprendidas como modo de manifestación o afluencia del Uno, es decir, del *ánthropos* invisible. Las *scaiolae* como funciones de la consciencia, especialmente como *imaginatio*, *speculatio*, *phantasia* y *fides* (según la interpretación de Ruland y en parte también de Dorn), «intervienen», es decir, incitan o estimulan a la *Melusina* —es decir, el hada de agua transformada en figura humana— para llevar a cabo esa transformación, o sea, para aparecer como humano. Dorn piensa en una «visión espiritual» y no en la proyección en un ser femenino concreto. Hasta donde alcanzan nuestros conocimientos biográficos, esta última posibilidad tampoco parece haber sido considerada por Paracelso. Si bien en el *Poliphile* «Madame Polia» alcanza un alto grado de realidad (mucho más que la etérea Beatrice de Dante, pero no tanto como Helena en la segunda parte de *Fausto*), sin embargo, se disuelve como un sueño encantador en el instante en el que se levanta el sol del primer día de mayo.

> Dada la situación y repentinamente le saltaron las lágrimas de los ojos como cristales o pequeñas perlas redondas, de modo tal que se podría haber pensado que eran gotas de rocío sobre las hojas de una rosa escarlata que se abre completamente con el amanecer en el mes de mayo. Y como me encontraba en el colmo de la felicidad, desapareció esa figura sublime y subió en el aire como un humillo de Beniuyn: y dejó un aroma tan exquisito que ninguna fragancia de Arabia podría compararse con él: el delicioso sueño se retiró de mis ojos. La bella aparición se disolvió también en el aire junto al sueño y se retiró repentinamente y huyó apresuradamente, diciendo: Polifilo, mi amado, adiós[214].

213. Para un paralelo al respecto cf. la visión de Dios en *Henoc* 20, 2 ss. Dios tiene cuatro caras y está rodeado por los cuatro ángeles del rostro [Kautzsch II, p. 260].

214. *Le Songe de Poliphile*, fol. Q q I, p. 153^{v}. «En ces entrefaictes, et tout en un instant les larmes luy sortirent des yeux comme cristal, ou petites perles rondes, si que vous eussiez dict que c'estoient gouttes de rosee sur les feuilles d'une rose incarnate espannie au lever du Soleil en la saison du mois de May. Et comme j'estois en ce comble de liesse, celle

216 Polia se disuelve inmediatamente antes de la unión con el amado, largamente anhelada. Helena (*Fausto*, Segunda Parte), por el contrario, se disuelve sólo con la disolución de su hijo Euforión. Si bien Paracelso deja entrever claramente el ambiente de boda en las exaltaciones (*exaltationes*) de mayo y en la alusión de la *urtica* y de la *flammula*, sin embargo, se aleja completamente de la proyección en una personalidad concreta o en una imagen concretamente formada y personificada; en vez de eso, elige la figura legendaria de la *Melusina*. Con ésta no se trata en absoluto de una irrealidad alegórica o de una mera metáfora, sino que tiene su realidad psíquica específica, en el sentido de una aparición, por así decir, fantasmagórica, la que de acuerdo a su modo de ser es, por una parte, una visión condicionada psíquicamente, pero, por la otra, en virtud de la capacidad de realización imaginativa del alma, del llamado *Ares*, es una entidad distinta y objetiva, como un sueño que temporalmente se convierte en realidad. La figura de la *Melusina* se adecua perfectamente a este propósito. Los fenómenos del ánima pertenecen a esos «fenómenos fronterizos» que sobre todo se presentan en situaciones psíquicas especiales. Tales situaciones están siempre caracterizadas por un colapso más o menos abrupto de una forma o situación de vida, que hasta ese momento parecía ser la condición o fundamento indispensable del transcurso de toda una vida individual. Si se produce una catástrofe de tal magnitud, entonces no sólo se rompen todos los puentes que conducen hacia atrás, sino que además parece no haber ningún camino que conduzca hacia delante. Uno se encuentra ante una oscuridad desesperadamente impenetrable, cuyo vacío abismal se completa repentinamente mediante la visión manifiesta o el presente palpable de un ser extraño pero benéfico, del mismo modo que en la prolongada y profunda soledad el silencio o la oscuridad se vuelven visibles, audibles o palpables e incluso lo desconocido se aproxima a nosotros bajo forma desconocida.

217 Esta condición especial del fenómeno del ánima se encuentra también en la leyenda de *Melusina*: Emmerich, conde de Poitiers, adoptó a Raimundo, un hijo de parientes pobres. La relación entre el padre y el hijo adoptado es armónica. Una vez cuando fueron de caza, al perseguir un jabalí, se separaron del séquito y se perdieron

digne figure s'esvanouit, montant en l'air ainsi qu'une petite fumee de Beniouyn: et laissa une odeur tant exquise que toutes les senteurs de l'Arabie heureuse ne s'y scauroient accomparer: le delicieux sommeil se separa de mes yeux. Le bel esprit se resolvant en l'air avec le delicieux dormir, tout se retira trop vistement, et s'enfuit en haste, disant: Poliphile mon cher amant Adieu.»

en el bosque. Se hizo de noche y prendieron un fuego para calentarse. Repentinamente Emmerich fue atacado por el jabalí que perseguían; Raimundo lo golpeó con su espada. Pero, por un desafortunado accidente, la hoja de la espada rebotó hiriendo a Emmerich mortalmente. Raimundo no encontró consuelo y en su desesperación subió a su caballo para huir sin rumbo. Después de un tiempo arribó a una pradera con una fuente. Allí encontró tres hermosas mujeres. Una de ellas era *Melusina* que, gracias a su sabio consejo, lo alejó de su destino de deshonra y destierro.

218 Según la leyenda, Raimundo se encontraba en la catastrófica situación arriba descrita, en la que se derrumbó todo su plan de vida encontrándose ante la nada. Éste es el momento en el que aparece el ánima anunciadora del destino, un arquetipo del alma objetiva, de lo inconsciente colectivo. En la leyenda *Melusina* tiene por momentos cola de pez y por momentos cola de serpiente, o sea, es mitad ser humano y mitad animal. En ocasiones sólo aparece como serpiente. Aparentemente la saga se remonta a raíces celtas[215]; sin embargo, el motivo se encuentra por doquier. No sólo era extraordinariamente popular en la Europa medieval, sino que el tema se encuentra también en la India en la leyenda de *Urvashi* y *Pururavas*, que ya es mencionada en la *Shatapatha-Brahmana*[216]. También aparece entre los indios norteamericanos[217]. El motivo de lo mitad hombre y mitad pez es un tipo extendido universalmente. Merece una mención especial la noticia de Conrado Vecerio según la cual Melusina (*Melyssina*) viene de una isla del océano donde viven nueve sirenas que, entre otras facultades, poseen el arte de transformarse en cualquier figura[218]. Esta noticia tiene especial interés en tanto Paracelso menciona la *Melusina* junto con la *Syrena*[219]. Esta tradición se retrotrae probablemente a Pomponio Mela que llama *Sena* a la isla y *Senae* a los seres que la habitan. Éstos provocan tempestades, se pueden transformar, curar enfermedades incurables y también conocen el futuro[220]. Considerando que la serpiente mercurial (*serpens mercurialis*) de los alquimistas no pocas veces es denominada *virgo* y que es representada bajo la forma de *Melusina* (ya antes de Paracelso), su capacidad de transformación y su arte médica son importantes debido a que estas peculiaridades son predicadas con especial énfasis también de Mercurius. Frente a esto, Mercurius también es

215. Grimm, *Deutsche Mythologie* I, p. 361 [«gálico»].
216. *Sacred Books of the East*, XXVI, p. 91.
217. Baring-Gould, *Curious Myths of the Middle Ages* II, p. 238.
218. Urstisius, *Scriptores Germaniae*, en Baring-Gould, l.c., p. 218.
219. *Paragranum*, Strunz, p. 105.
220. Siglo I d.C. *De situ orbis*, III, cap. 6 (en Dinan, *Monumenta historica celtica* I, p. 62).

presentado como el anciano Hermes (Trimegistos), de donde resulta evidente que dos arquetipos empíricamente muy habituales, a saber, el del ánima y el del viejo sabio[221], confluyen en la fenomenología simbólica de Mercurius. Ambos son démones (δαίμονες) de la revelación y también presentan a Mercurius como la panacea. Una y otra vez Mercurius es llamado *versatilis*, *mutabilis*, *servus* o *cervus fugitivus*, Proteo, etcétera.

219 Los alquimistas y con ellos también Paracelso se encontraron a lo largo de su tarea frecuentemente ante el oscuro abismo de la ignorancia y de la impotencia y quedaban librados, según su propia confesión, a la revelación, a la iluminación o a un sueño que aportara alguna ayuda. Por esta razón necesitaban de un «espíritu servicial», un *familiaris* o πάρεδρος, cuyas invocaciones ya escuchamos en los *Papiros de magia griegos*. La figura de la serpiente para la revelación de un dios y de los espíritus en general es un tipo universal.

220 Pareciera que Paracelso no sabe nada acerca de premisas psicológicas. Atribuye la aparición y la transformación de la *Melusina* al efecto de las *scaiolae* «intervinientes», con las fuerzas espirituales actuantes provenientes del *homo maximus*. La *opus* está subordinada a ellas y tiende a la elevación del hombre hasta la esfera del *ánthropos*. Indudablemente la obra del alquimista filosófico aspira a una autorrealización más alta, a la producción del *homo maior*, como lo denomina Paracelso, es decir, a la individuación, según mi denominación. Ya este fin en sí, confronta al alquimista con la soledad temida por todos, donde uno se tiene «solamente» a sí mismo como única compañía. El alquimista trabaja principalmente solo. No forma escuela. Esta soledad fundamental, junto a la preocupación de una obra oscura e infinita, basta para activar lo inconsciente, es decir, como lo enuncia Dorn, para poner en funcionamiento la *imaginatio* y, mediante su fuerza imaginativa, hacer así aparecer cosas que antes aparentemente no existían. En estas circunstancias surgen imágenes de la fantasía en las cuales lo inconsciente se vuelve intuible y experimentable, que son, en realidad, imaginaciones espirituales (*spiritales imaginationes*). La *Melusina* emerge del reino del agua, toma «figura humana», cuando es posible, bien concreta, como lo muestra claramente la primera parte de *Fausto*, donde la desesperanza conduce directamente a los brazos de Margarita, en cuya forma Melusina hubiera preferido permanecer, si no hubiera sido por la catástrofe por la que Fausto fue llevado más profundamente a la magia. *Melusina* se convierte en Elena; sin embargo, su permanencia tampoco se mantiene allí, pues todos los intentos de

221. Cf. «Sobre los arquetipos de lo inconsciente colectivo» [OC 9/1,1].

concretización se estrellan como la retorta de *homunculus* contra el trono de Galatea. Interviene otro poder, a saber, «aquel difícil Adech», que «al final se transforma él mismo». El hombre más grande «entorpece nuestros propósitos»; pues el propio Fausto se tiene que transformar en la muerte, es decir, en ese joven al que primero hay que mostrarle el verdadero mundo, después de que en él se haya desvanecido el querer-tener-todo. «¡Desventurados mortales..., a quienes la naturaleza les ha negado el más elevado y mejor tesoro, es decir, la luz de la naturaleza!»*.

221 *Adech*, el hombre interior, es el que conduce por medio de sus *scaiolae* la intención del adepto y le hace ver imágenes de las que sacará conclusiones falsas y creará situaciones de cuya provisionalidad y fragilidad no tiene la menor sospecha. Tampoco sabe que al golpear la puerta de lo desconocido obedece a la ley del hombre interior, venidero, y que desobedece a esta ley cuando desea continuamente tener la seguridad de una ventaja o posesión a partir de su obra. No se trata de su yo, del fragmento de una personalidad, sino que la totalidad, de la cual él es una parte, desearía lograr la transformación del estado latente de lo inconsciente a una consciencia aproximada de sí mismo.

222 Las gestas de *Melusina* son imágenes engañosas de la fantasía en las que se mezclan el sentido más elevado y el absurdo más pernicioso, un verdadero velo de Maya que seduce a los mortales a extraviarse por los caminos de la vida. A partir de estas imágenes el sabio extrae las «inspiraciones más elevadas», es decir, todo lo valioso y pleno de sentido; lo extrae como de un proceso de destilación[222] y toma las deliciosas gotas del «licor de Sabiduría» (*liquor Sophiae*) en el predispuesto recipiente de su alma donde le «abren una ventana» a su entendimiento, es decir, lo iluminan. Con eso Paracelso alude a un proceso de separación y discriminación, es decir, a un procedimiento crítico de discernimiento que separa el grano de la paja: ¡una parte indispensable en la confrontación con lo inconsciente! Volverse insano no es un arte; sin embargo, extraer de la insania la sabiduría, es un arte mayor. La locura es la madre de los sabios, jamás la cordura. La «fijeza» (*ut ea figantur*) se refiere alquímicamente a la piedra, pero psicológicamente a la fijación del «ánimo». Lo destilado, o sea, lo extraído debe ser «fijado», debe volverse una «firme» convicción y un contenido perdurable.

* *Vita longa*, Sudhoff III, p. 287; cf. también § 208 de este volumen. Cita de Dorn, l.c., p. 178.

222. «Y así este espíritu es extraído y separado del otro espíritu, así obtiene el *spagirus vinum salutis*, al que los filósofos han considerado *vil*» (*Deutsche Originalfragmente*, Sudhoff III, p. 305).

B. EL *HIEROSGAMOS* DEL HOMBRE ETERNO

223 *Melusina*, la engañosa *Śakti*, debe regresar al reino del agua, debe avanzar en la obra hasta el final. Ya no puede pararse frente al adepto y moverse seductoramente, sino que tiene que volver a ser lo que fue siempre: esto es, parte del todo[223]. Como tal debe concebir su espíritu, «como se concibe en nuestros espíritus». Así se produce la unión de lo consciente y lo inconsciente, que inconscientemente ya estaba siempre presente, pero que era negada continuamente por la unilateralidad de la consciencia. De esta unión surge la totalidad que caracterizó a la filosofía introspectiva o el conocimiento de todas las regiones y tiempos con símbolos, nombres y conceptos de una variedad inagotable. Los «mil nombres» (*mille nomina)* ocultan el hecho de que en esta unión (*coniunctio*) no se trata de algo discursivamente concebible, sino, en definitiva, de una vivencia irreproducible a cuya naturaleza pertenece el sentimiento de irrevocables eternidad o atemporalidad.

224 No quisiera repetir aquí lo que ya dije en otras partes al respecto. De todos modos es inesencial lo que se diga sobre ello. Paracelso, sin embargo, añade una determinación más que no puedo pasar en silencio, se trata de los «caracteres de Venus» (*characteres Veneris*)[224].

225 *Melusina*, como hada del agua, se vincula estrechamente con Morgana, la «nacida del mar». Su figura correspondiente clásica

223. La aparente contradicción entre el rechazo de las gestas de *Melusina* y la asimilación del ánima se explica por el hecho de que las gestas se producen a partir de un estado de posesión del ánima por lo cual deben ser evitadas. El ánima es así compelida a dirigirse nuevamente al mundo interior como sistema funcional que media entre el yo y lo inconsciente, como la persona media entre el yo y el mundo que lo circunda.

224. Aquí se deben recordar las «marcas y caracteres de los planetas» en Agripa [*De occulta philosophia*, lib. I, caps. 66 s., pp. LXXXVII s.], que se le imprimen, como todas las cosas, al hombre al nacer. Pero, por el contrario, el hombre tiene la capacidad de armonizar nuevamente con las estrellas: «Nuestro espíritu, pues, puede asimilarse por cierta imitación a una determinada estrella mediante la imaginación o el pensamiento de modo tal que sea completado al mismo tiempo con las posibilidades de esa estrella»... [L.c., p. LXXXVIII:] «Debemos, por lo tanto, aspirar vehementemente, en cada obra y en la aplicación de las cosas, a imaginar, esperar y creer con determinación, porque esto será de gran utilidad... El espíritu humano, cuando en cierta medida se concentra mediante sus pasiones y efectos en una obra, debería unirse con los espíritus de las estrellas y también con las inteligencias; y cuando está así unido la resultante es que una cierta fuerza maravillosa se difundirá por nuestras obras y actividades, pues, como sucede en todo, hay un comprender todas las cosas y un dominarlo todo y así todas las cosas le deben obediencia y una eficacia inevitable y se dirigen hacia aquello a que aspira sobre todas las cosas con un fuerte deseo. Y, siguiendo esto, se verifica la obra de los caracteres, imágenes, invocaciones y discursos...» [L.c., p. LXXXIX:] «Pues, cuando nuestro espíritu es arrastrado a un gran exceso de alguna pasión o virtud, toma frecuentemente de sí mismo la hora o la mejor oportunidad... ésta es la manera por la que se encuentra la eficacia de las <operaciones>».

oriental es Afrodita, «nacida de la espuma». La unión con la personificación femenina de lo inconsciente es, como ya se ha dicho, una vivencia escatológica cuya reproducción hallamos en el «matrimonio del cordero» apocalíptico (*nuptiae Agni*), la forma cristiana del *hieros gamos*. El pasaje reza: «Pues la boda del cordero ha llegado y su consorte se preparó y se le concedió vestirse con el lino puro y brillante. Lino son ciertamente las acciones justas de los santos. Y él me dijo: "Escribe, dichosos son los que están invitados a la cena nupcial del cordero". Y me dijo: "Estas palabras son palabras verdaderas de Dios". Y me arrojé a sus pies para adorarlo. Y él me dijo: "¡Mira, no lo hagas! Soy tu esclavo y parte de tus compañeros de esclavitud (σύνδουλος)"»[225].

226 «Él» es en el texto el ángel que habla a Juan, en el lenguaje de Paracelso es el *maior homo*, el *Adech*. No es necesario que subraye que Venus como diosa del amor se encuentra estrechamente ligada a la Astarté del Cercano Oriente, cuyos festejos de bodas sagradas son conocidos por todos. La experiencia de la unión que se encuentra psicológicamente a la base de estas fiestas y en última instancia las fundamenta, son el abrazo y el reencuentro de dos almas en la *exaltatio* primaveral, en el «verdadero» mayo, la feliz reunión de la aparente dualidad irremediablemente separada en la totalidad de un ser único. Esta unidad abarca la multiplicidad de todos los seres. Por eso, Paracelso dice: «Si vosotros os conocéis juntamente con los demás». El *Adech* no es *mi* sí-mismo, sino también el de mis hermanos: «Soy tu esclavo y parte de tus compañeros de esclavitud». Ésta es la determinación específica de esta experiencia de la *coniunctio*: *El sí-mismo que me abarca, abarca también a muchos otros*; pues este inconsciente, «concebido en nuestro espíritu», no me pertenece ni me es propio, sino que está por doquier. Paradójicamente es la quintaesencia del individuo y al mismo tiempo algo colectivo.

227 Los participantes de la boda del cordero ingresan en la beatitud eterna; ellos mismos son «vírgenes» nupciales[226]. En Paracelso el fin de la redención es el *annus aniadin*, el tiempo de la consumación en el que reina el hombre primordial.

C. ESPÍRITU Y NATURALEZA

228 ¿Por qué Paracelso no recurrió a las imágenes cristianas que ciertamente contienen el mismo pensamiento pero en una expresión más

225. Ap 19, 6-10.
226. Ap 14, 4.

clara? ¿Por qué aparece la diosa del amor de la Antigüedad en el lugar de *Melusina* y por qué no se trata de la boda del cordero, sino de un *hieros gamos* entre Marte y Venus como se deduce de las alusiones en el propio texto? Probablemente la razón sea la misma que en Francisco Colonna, autor de la *Hypnérotomaquia*, la que lleva a Polifilo a buscar a su amada Polia no en la madre de Dios, sino en Venus. Por la misma razón, el joven se dirige en la *Boda química*[227] de Christian Rosencreutz a la bóveda subterránea en cuyo portal hay una inscripción secreta grabada con caracteres de cobre[228]. En la bóveda se descubre una tumba triangular y dentro de ella un caldero de cobre donde está parado un ángel que sostiene un árbol que gotea constantemente en el caldero. La tumba es cargada por tres animales: un águila, un toro y un león[229]. El joven explica que en esa tumba está enterrada la bella Venus que ya había corrompido a varios grandes hombres. Así descienden continuamente y llegan al aposento de Venus donde la diosa duerme en el lecho. El joven le retira indiscretamente el cobertor y deja toda su belleza al descubierto[230].

229 La Antigüedad contiene una porción de naturaleza y una cierta problemática que el cristianismo *tuvo* que pasar por alto, si no quería comprometer sin dejar esperanza alguna la seguridad y el afian-

227. [Quinto día,] pp. 76 ss.

228. Cobre = *cuprum*, correspondiente a *Venus Cypris*.

229. La tríada inferior corresponde a la Trinidad superior. Son los símbolos teriomórficos de los tres evangelistas. El ángel correspondiente al cuarto símbolo ocupa un lugar especial que en la Trinidad cristiana se le atribuye al diablo. Inversión de los valores morales: lo que arriba es malo, abajo es bueno y viceversa.

230. En las *Metamorfosis* de Apuleyo el proceso de salvación comienza en el instante en el que el filósofo que, a causa de su vida deshonesta se ha transformado en asno, logra arrancarle de la mano al sacerdote de Isis el ramo de rosas y devorarlo (las rosas se adjudican a Venus). Él es iniciado en los misterios de Isis que corresponde como diosa Madre («Madre espiritual», *mater spiritualis*) a la Madre gloriosa (*Mater Gloriosa*) de la Parte II del *Fausto*. Cf. las analogías del rezo a la *Mater Gloriosa* al final del *Fausto* y la oración a Isis en las *Metamorfosis*: «Levantad los ojos a la mirada salvadora, / Todas vosotras, tiernas almas arrepentidas; / Para un destino venturoso / ¡Transformaos llenas de agradecimiento! / ¡Cada sentido purificado / esté listo para tu servicio! / Virgen, Madre, Reina, / Diosa, ¡sé propicia!» [Goethe, l.c., acto V: «Quebradas, bosque, campo, desierto»]. [*Metamorfosis*, libro XI, pp. 241 ss.: «¡Diosa, santa, eterno sostén del género humano! ¡... Concediste a la miseria la dulce suavidad de una madre!... ni el más mínimo instante transcurre vacío en tus acciones. En el agua y en la tierra proteges a los hombres, alejas de ellos todo lo que pone en peligro su vida y les ofreces tu auxiliadora diestra con la cual desentrañas el intricado tejido del destino, haces callar las tempestades del hado funesto y detienes el curso nocivo de las estrellas... no obstante estoy demasiado desvalido. ¡Disfruta, pues, lo que mi piadosa pobreza alaba humildemente! ¡Eterno ha de ser tu rostro divino, eternamente ha de vivir tu bendito[a] nombre, alabadísimo en la más profunda sacralidad de mi corazón!» (*Die Metamorphosen oder Der goldene Esel*, trad. Rode/Floerke, pp. 428 s.).]

a. La versión alemana, en general bastante libre, pone aquí *nomen* por *numen* [*N. del E. alemán*].

zamiento de un punto de vista espiritual. Ni un código penal, ni un código de costumbres, ni la más sublime casuística podrán jamás decidir justamente ni clasificar definitivamente las confusiones, los conflictos de deberes y las invisibles tragedias del hombre natural en su colisión con las necesidades de la cultura. El «espíritu» es uno de los aspectos, la naturaleza el otro. «¡Si ahuyentas a la naturaleza con la horca, ella, sin embargo, vuelve corriendo!»*. La naturaleza no *debe* ganar el juego, pero tampoco lo *puede* perder. Mas, cada vez que la consciencia se aferra a conceptos determinados y proyectados con demasiada firmeza y queda atrapada en reglas y leyes elegidas por ella misma —lo que es inevitable y pertenece a la esencia de la consciencia cultural—, irrumpe la naturaleza con sus exigencias ineludibles. La naturaleza no es sólo materia, también es espíritu. Si no fuese así, entonces la única fuente del espíritu sería la razón humana. El gran mérito de Paracelso con respecto a su antecesor Agripa consiste en haber puesto el acento en alto grado y fundamentalmente en la «luz de la naturaleza». El *lumen naturae* es el espíritu natural cuya extraña y significativa acción la podemos observar en las manifestaciones de lo inconsciente, desde que la investigación psicológica llegó a darse cuenta de que lo inconsciente no es meramente un agregado «subconsciente» o un mero basurero de la consciencia, sino, por el contrario y en gran medida, un sistema psíquico autónomo que, por una parte, compensa los extravíos y las restricciones de la consciencia, y, por otra parte, dado el caso, la corrige violentamente. La consciencia, como es sabido, puede extraviarse tanto en lo natural como en lo espiritual, lo que resulta una consecuencia lógica de su libertad. Lo inconsciente no se limita sólo a los procesos instintivos y reflejos de los centros subcorticales, sino que va más allá de la consciencia y anticipa en sus símbolos futuros procesos de la consciencia. Por eso, es también un supraconsciente.

230 Las convicciones y valores morales no tendrían ningún sentido, si no se creyera en ellos y si no tuviesen validez «*excluyente*». Y, sin embargo, son explicaciones y comprobaciones de las que se sabe con certeza que son capaces de múltiples modificaciones, tal como sucedió en el pasado y como puede ocurrir nuevamente en el futuro. ¡Todo lo que sucedió en los últimos dos mil años es prueba de ello! Las convicciones son seguridades y carriles fiables para ciertos tramos del camino. Luego se produce una dolorosa modificación que se concibe como subversión e inmoralidad hasta que se asienta una nueva convicción. En tanto la esencia fundamental de la naturaleza humana es, por así decirlo, siempre la misma y algunos valores mo-

* Horacio, *Epístolas*, I, x, 24.

rales gozan de una validez eterna. La consideración más detallada de los Diez Mandamientos no es obstáculo para la ignominia más refinada y el principio cristiano del amor al prójimo que se encuentra mucho más arriba puede conducir a confusiones y conflictos de deberes, cuyo inextricable nudo por lo general sólo puede ser cortado por una espada muy poco cristiana.

D. EL SACRAMENTO ECLESIÁSTICO Y EL *OPUS* ALQUÍMICO

231 Paracelso, como muchos otros, no se *pudo* servir del simbolismo cristiano para este fin específico, debido a que las fórmulas cristianas sugieren inevitablemente soluciones cristianas y así hubiese originado justamente aquello que se debía evitar y sortear. Era la naturaleza y su «luz» particular la que tenía que ser reconocida y revitalizada frente a una concepción que la había pasado por alto intencionadamente. Esto sólo pudo suceder con la protección del *arcanum* (secreto). Sin embargo, no hay que imaginar que uno o varios alquimistas se hayan sentado a inventar una terminología arcana y a codificar de alguna manera una nueva doctrina. Una empresa de este tipo supondría la existencia de claras conceptualizaciones y de conceptos ya formulados. No se trata de nada de eso. Ningún alquimista supo nunca claramente de qué trataba en última instancia su filosofía. La mejor prueba de ello es que cada alquimista medianamente original acuñó una nueva terminología de modo tal que ninguno entendía completamente al otro. Para uno Lulio era un hombre oscuro y embaucador y Geber, la autoridad; pero, para otro, Geber era una esfinge, y Lulio, por el contrario, la fuente de la iluminación. Lo mismo sucede en Paracelso: no hay razón para suponer que detrás de sus neologismos se encuentre un concepto claro, pero embozado conscientemente. Es probable, por el contrario, que su intento haya sido comprender, con semejante cantidad de términos arcanos, lo que para él resultaba incomprensible recurriendo para eso a todo indicio simbólico que le ofrecía lo inconsciente. El nuevo mundo del conocimiento de la naturaleza estaba todavía en el trance de nacer, era una niebla llena de futuro en la que formas desconocidas buscaban investirse con las palabras adecuadas. Paracelso no recurre en absoluto a lo pasado y originario, sino que utiliza restos extraídos de la carencia de lo adecuado para darle una nueva forma a la experiencia arquetípica renovada. Si los alquimistas hubiesen sentido la sincera necesidad de revivir el pasado, su erudición hubiese podido agotar sin dificultad el filón de los heresiólogos. Sin embargo, entre todos encontré sólo *un* au-

tor (en el siglo XVI) que horrorizado admite haber leído el *Panarion* de Epifanio. Tampoco se han encontrado rastros secretos de utilización de los gnósticos, a pesar de estar plagados sus escritos de paralelos inconscientes.

232 De nuestro texto resulta claramente que el procedimiento presentado debe conducir a alcanzar nada menos que la inmortalidad («afirmo que éste es inmortal» y «como inmortales llegamos al *annum aniadin*»*). Pero hay sólo *un* camino que conduce a este fin; y éste es el de los sacramentos de la Iglesia. A este camino se contrapone aquí el «sacramento» del *opus alchymicum*, no tanto con las palabras como con el hecho y, además, sin que se produjera el más mínimo conflicto con el punto de vista cristiano.

233 ¿Cuál es el camino que Paracelso considera verdadero? ¿O bien, considera ambos verdaderos? Presumiblemente sea esto último y el resto «lo deja librado a la discusión de los teóricos».

234 Qué se entiende por *characteres Veneris* queda oscuro. El *zafiro*[231], tan apreciado por Paracelso, la violeta (*viola*: *petraea lutea*, piedra amarillo rojiza), el ládano (*ladanum*, goma de la jara), el ámbar (*ambra*), el almizcle (*muscus*) pertenecen, según Agripa[232], a Venus. La diosa aparece aquí sin duda en un nivel superior correspondiendo a sus antiguos epítetos de docta (*docta*), sublime (*sublimis*), «maestra de las cosas humanas y divinas», etc.[233]. Entre sus caracteres se encuentra indudablemente el amor en sentido amplio, por lo cual Dorn no se equivoca cuando la interpreta como *amor*. «Escudo y coraza» son, por cierto, atributos más marciales; pero, en definitiva, hay también una *Venus armata (*Venus armada)[234]. A pesar de que Dorn es paracelcista, tiene una postura explícitamente polémica, propia del cristianismo, frente a determinados principios de la alquimia respecto de la cuaternidad con relación a la Trinidad, por lo que le conviene un «amor al prójimo» (*amor proximi*) cristiano, protector contra el mal. En Paracelso esta interpretación es cuestionable; pues el término «Venus» apunta a otra dirección y corresponden a eso los dones de la gracia cristianos en su profesión de fe católica. Una Venus *magistra* (maestra) o Afrodita celeste (*Aphrodita ourania*) o Sabiduría

231. *Paragranum*, Strunz, p. 77: «Pues antes de que él y el zafiro fueran no ha existido ningún *arcanum*». Dorn, *Theophrasti Paracelsi libri* V. *De vita longa*, libro II, p. 72: «... ellos se han de referir al *Cheyri* y la flor de zafiro, es decir, a esas dos piedras preciosas filosofales». Bodenstein, *Onomasticon* [p. 19]: «La materia de zafiro, ese líquido en el que no hay ninguna materia nociva».

232. *Occulta phil.*, libro I, cap. 28, p. XXXIV.

233. Véase Carter, *Epitheta Deorum*, *s.v.* «Venus» [pp. 100 ss.].

234. L.c.

(*Sophía)* parecen adecuarse mejor al misterio de la *lumen naturae*. El «nunca mencionáis <maltratáis>»* podría tener el sentido de una llamada a la discreción, por lo que el episodio de Venus de la *Boda química* podría tener para la interpretación de este oscuro pasaje un mayor peso que el bienintencionado intento de circunlocución de Dorn.

235 El final del tratado con la alusión a la «vida sin fin» bajo el dominio del *Aniadus* recuerda mucho a *Apocalipsis* 20, 4: «... Y revivieron y reinaron con Cristo mil años». Se sabe que la *vita longa* se extiende a mil años. El *annus aniadin* correspondería al reino del milenio del *Apocalipsis*.

236 Concluyendo quisiera observar que la consideración general de la doctrina secreta de Paracelso que he intentado al menos esbozar no hace improbable la conclusión de que junto al médico y al cristiano en el autor que nos ocupó, también estaba actuando un filósofo alquímico que se internó hasta las últimas consecuencias y analogías en los secretos divinos. El paralelismo con los «misterios de la fe cristiana», que nosotros sólo podemos sentir como un conflicto de índole peligrosa, no significa para él, como para los demás alquimistas, una herejía gnóstica a pesar de las sorprendentes similitudes con ella, sino más bien una tarea encomendada al hombre, una verdadera obra sacramental, que consiste en llevar a su consumación la voluntad de Dios inscrita en la naturaleza. A la pregunta: «¿Eres un hermético como pareces?», podría haber contestado como Lazarelli: «Soy cristiano, oh, rey, y no me avergüenzo de ser al mismo tiempo un hermético»[235].

EPÍLOGO

237 Hace ya mucho tiempo que soy consciente de que la alquimia no sólo es la madre de la química, sino también el estadio previo de la psicología actual de lo inconsciente. *Así Paracelso resulta ser no sólo un precursor de la medicina química, sino también de la psicología empírica y de la psicoterapia*.

238 Podría parecer, en efecto, que he dicho muy poco acerca de Paracelso como médico abnegado y hombre cristiano y demasiado de aquella sombra oscura, de ese otro Paracelso cuya alma está enreda-

* Cf. § 214 de este tratado.

235. *Lodovici Lazareli poetae christiani ad Ferdinandum regem dialogus, cui titulus Crater Hermetis* [Diálogo del poeta cristiano Ludovico Lazarelli con el rey Fernando, al que le corresponde el título de la Crátera de Hermes], en Reitzenstein, *Poimandres*, p. 320.

da en una vida espiritual extraña que surge de las fuentes más antiguas y fluye hacia el futuro más allá de él. Pero justamente —«la luz proviene de las tinieblas»— su conmoción por lo mágico le abrió a los siglos venideros las puertas a la naturaleza real. El hombre cristiano y el primitivo pagano vivían en él de un modo maravilloso y admirable en un todo conflictivo como en muchas de las grandes figuras del Renacimiento. A pesar de que cargaba en sí el fatal conflicto, quedó eximido de la dolorosa vivencia del desgarramiento entre el conocimiento y la fe de los siglos posteriores. Como hombre tuvo *un padre*, como espíritu, *dos madres*. Su espíritu fue heroico por creativo y la culpa prometéica es su destino ineluctable. El conflicto secular que irrumpe en el giro del siglo XVI y cuya imagen viva se nos presenta ante los ojos en la figura de Paracelso, es una condición imprescindible de una consciencia más elevada; pues el análisis, la disolución, viene siempre seguido por la síntesis, la composición, y lo que se encontraba separado en un nivel inferior, siempre se reúne en uno superior.

IV

EL ESPÍRITU MERCURIUS*

Ἑρμῆ κοσμοκράτωρ, ἐνκάρδιε, κύκλε σελήνης,
στρογγύλε καὶ τετράγωνε, λόγων ἀρχηγέτα γλώσσης,
πειθοδικαιόσυνε, χλαμυδηφόρε, πτηνοπέδιλε,
παμφώνου γλώσσης μεδέων, θνητοῖσι προφῆτα...

«Hermes señor del cosmos, que estás en el corazón, órbita
[de la luna,
circular y tetragonal, inventor de las palabras de la lengua,
obediente de la justicia, portador de clámide, calzado
[con aladas sandalias,
protector de una lengua expresiva, profeta
[de los mortales...».

Papiro XVII b (Estrasburgo) 1179, 1 ss.
Preisendanz, *Papyri Graecae Magicae*, II, p. 139

PRIMERA PARTE

A. EL CUENTO DEL ESPÍRITU EN LA BOTELLA

239 Mi contribución al simposio sobre Hermes consiste en el intento[1] de demostrar que el dios frecuentemente cambiante y enmarañado no murió de ninguna manera con la decadencia de la Antigüedad, sino que continuó vivo bajo extraños disfraces durante muchos siglos hasta la época actual y mantuvo en vilo la mente del hombre con sus artes engañosas y sus dotes curativas. En efecto, aún hoy se les relata a los niños el cuento de *El espíritu en la botella*. En este cuento, eternamente vivo como todos los cuentos de los herma-

* Conferencia ofrecida en dos partes durante la Jornada de *Eranos* en Ascona en 1942 y publicada en *Eranos-Jahrbuch* 1942 (Rhein, Zürich, 1943). Ha sido reelaborada y ampliada en *Symbolik des Geistes. Studien über psychische Phänomenologie* (Psychologische Abhandlungen VI), Rascher, Zürich, 1948; reed. 1953.

1. A continuación ofrezco solamente una idea general sobre el concepto de Mercurius en la alquimia, de ninguna manera una presentación exhaustiva del mismo. Por consiguiente, en las demostraciones se trata también sólo de ejemplos que no pretenden ser completos.

nos Grimm, se conserva la quintaesencia y sentido más profundo del misterio hermético como se ha alcanzado en nuestros días.

> Había una vez, dice el cuento, un campesino pobre. Tenía un único hijo y deseaba que estudiara. Debido a que al enviarlo a la universidad sólo le había podido dar una pequeña suma de dinero, ésta se había terminado mucho tiempo antes de que llegara el momento de dar los exámenes. Por eso, el hijo regresó a la casa de su padre y le ayudó en el trabajo del bosque. Una vez, durante el descanso del mediodía, al pasear por el bosque se topó con un roble viejo e imponente. Allí escuchó una voz proveniente del suelo que exclamaba: «¡Déjame salir, déjame salir!». Se puso a excavar y entre las raíces del árbol encontró una botella herméticamente cerrada, de la cual aparentemente había provenido la voz. Quitó el corcho e inmediatamente salió un espíritu que pronto alcanzó el tamaño de medio roble. Este espíritu se dirigió a él diciéndole: «Como castigo estaba confinado. Soy el poderoso Mercurius. A quien me libere le tengo que cortar el cuello». El joven sintió un tremendo escozor, rápidamente inventó un ardid. Así arguyó que cualquiera podría afirmar haber estado en la botella, pero que era necesario probarlo. Como prueba de ello, el espíritu se introdujo nuevamente en la botella. El joven cerró apresuradamente la botella y el espíritu quedó nuevamente apresado. El espíritu le prometió una recompensa si lo dejaba salir otra vez. Atendiendo al ofrecimiento el joven lo liberó nuevamente, por lo cual recibió del espíritu un lienzo. Cuando el joven frotó el hacha quebrada con el lienzo se transformó en plata y la pudo vender por cuatrocientos táleros. Así el padre y el hijo se liberaron de todos sus pesares. El joven pudo continuar con sus estudios y gracias a su lienzo se convirtió en un famoso médico*.

B. COMENTARIOS SOBRE EL BOSQUE Y SOBRE EL ÁRBOL

240 Ahora bien, ¿qué podemos concluir de esta historia? Tal como es sabido, podemos tratar los cuentos de hadas como productos de la fantasía, como sueños, al considerarlos expresiones espontáneas de lo inconsciente sobre sí mismo.

241 Así como al comienzo de muchos sueños se expresa algo acerca del lugar donde se desarrollan, del mismo modo el cuento menciona el bosque como el lugar mágico del maravilloso acontecimiento. El bosque como lugar oscuro e imposible de penetrar con la vista es, como la profundidad del agua y el mar, el receptáculo de lo desconocido y lo misterioso. Es un apropiado símil de lo inconsciente. Entre todos los árboles, y los seres vivos que conforman el bosque,

* N.° 167: *Der Geist im Glas* (síntesis).

un árbol sobresale especialmente por su tamaño. Los árboles son, como los peces en el agua, los contenidos vivos de lo inconsciente. Entre ellos se encuentra un contenido especialmente significativo que se caracteriza como «roble». Los árboles tienen individualidad. Por eso, generalmente son un sinónimo de personalidad[2]. Luis II de Baviera honró ciertos árboles especialmente impresionantes de su parque, ordenando que se les rindiera saludo. El roble imponente y viejo es, en cierta medida, el rey del bosque. Representa un tipo central entre los contenidos de lo inconsciente que se caracteriza por su fortísima personalidad. Es el prototipo del sí-mismo, un símbolo del origen y del fin del proceso de individuación[3]. El roble expresa el núcleo aún desconocido de la personalidad, cuyo simbolismo de las plantas alude a un estado profundamente inconsciente. De ahí se podría concluir que el héroe del cuento es en gran medida inconsciente de sí mismo. Pertenece a los «dormidos», «ciegos» o a aquellos que tienen los «ojos vendados», como los encontramos en las ilustraciones de ciertos tratados alquímicos[4]. Los que aún no despertaron, no son conscientes de sí mismos, es decir que no han integrado aún su futura personalidad que es más abarcadora, su «totalidad» o, expresado en términos místicos, son aquellos que aún «no están iluminados». Para nuestro héroe el árbol esconde un gran secreto[5].

242 El secreto no está en la copa del árbol, sino escondido en las *raíces*[6]. Debido a que es o tiene personalidad, posee uno de los signos más determinantes de la personalidad, a saber, voz, lenguaje e intención consciente y solicita ser liberado por el héroe. Está atrapado y confinado en contra de su propia voluntad, en la tierra entre las raíces del árbol. Las raíces llegan hasta el mundo de lo inanima-

2. Acerca del alma del árbol cf. Frazer, *The Magic Art* II, cap. 9. Los árboles son también la morada de los espíritus de los muertos o son idénticos a la vida de un recién nacido. (Para esto último cf. l.c. I, p. 184).

3. Cf. al respecto «Símbolos oníricos del proceso de individuación», en *Psicología y alquimia* [OC 12], II. El tipo más conocido es el árbol del paraíso.

4. *Mutus liber* (1677). Portada: un ángel despierta al dormido con el trombón. Michelspacher, *Cabala, speculum artis et naturae* (1616) [*Psicología y alquimia*, figura 93]: Frente a una montaña con el templo de los adeptos se encuentra en primer plano un hombre con los ojos vendados, mientras otro hombre, un poco más atrás, va tras la caza de un zorro que desaparece en un agujero de la montaña. El «animal servicial» indica el camino hacia el templo. El zorro o la liebre es el propio Mercurius «evasivo» como conductor (ὁδηγός).

5. Se encuentra una documentación más detallada sobre el símbolo del árbol en «El árbol filosófico» [parte V de este volumen].

6. Este motivo ya se encuentra entre los gnósticos con el mismo significado. Véase Hipólito, *Elenchos*, V, 9, 5, p. 101. «La palabra de Dios» polisémica y con mil ojos está oculta «en la raíz del todo».

do, hasta el reino mineral. Traducido a términos psicológicos esto querría decir que el sí-mismo se arraiga en el cuerpo (= tierra), justamente en sus elementos químicos. Más allá de lo que signifique en sí esta curiosa expresión del cuento, no es de ninguna manera más llamativa que el milagro de la planta viviente que arraiga en el reino terrenal inanimado. La alquimia describe los elementos (es decir, sus cuatro elementos) como raíces, siguiendo las ῥιζώματα de Empédocles, en las que también descubre los constituyentes de su símbolo más importante y fundamental, el del *lapis philosophorum*, que representa la meta del proceso de individuación[7].

C. EL ESPÍRITU EN LA BOTELLA

243 El secreto oculto en las raíces es un espíritu que ha sido confinado en una botella. No se encuentra oculto en las raíces naturalmente y desde el comienzo, sino que primero fue confinado en una botella que luego ha sido escondida. Presumiblemente un mago, es decir, un alquimista, atrapó al espíritu y lo encerró. Tal como veremos más adelante este espíritu es, sin embargo, algo así como el numen del árbol, su *spiritus vegetativus*, como se define a Mercurius. Como principio vital del árbol es, en cierta medida, la quintaesencia espiritual extraída de aquello que también se podría caracterizar como *principium individuationis*. El árbol mismo sería, por lo tanto, la aparición visible externamente de la realización de sí mismo. Los alquimistas parecen tener una concepción similar. Así la *Aurelia occulta* dice: «Los filósofos investigaron con gran empeño ... el centro del árbol que se encuentra en el medio del paraíso terrenal»[8]. Según la misma fuente Cristo mismo es este árbol[9]. La comparación con un árbol ya se encuentra además en Eulogio de Alejandría (alrededor del 600). Dice: «Ve en el Padre la raíz, en el Hijo la rama y en el Espíritu el fruto: pues, una es la οὐσία en los tres»[10]. Mercurius también es *trinus et unus*.

244 Traducida a términos psicológicos la formulación del cuento sería: la esencia mercurial, es decir, el *principium individuationis*, en condiciones naturales se desplegaría libremente; sin embargo, está despojado de su libertad por una intervención externa intencionada, artificialmente confinado y expulsado como si fuese un espíritu

7. Al respecto cf. *Psicología y alquimia*, II.
8. *Theatr. chem.* (1613) IV, p. 568.
9. *Ibid.*, p. 543: «[Cristo] que es el árbol de vida, espiritual y corporal».
10. Krüger, *Das Dogma von der Dreieinigkeit und Gottmenschheit*, p. 207.

maligno. (¡Pues sólo los espíritus malignos están confinados! La maldad del espíritu se manifiesta en su intención homicida.) Supongamos que la maldad del espíritu supuesta por este cuento existe con razón, entonces tenemos que concluir que el maestro, que expulsó el *principium individuationis*, perseguía un buen propósito. ¿Quién es, pues, este maestro bienintencionado que tiene el poder de proscribir el principio de individuación del hombre? Se puede tratar sólo de un dominador de las almas que recibiera tal poder en el ámbito espiritual. Aún en Schopenhauer el *principium individuationis* es la fuente del mal y, más aún, en el budismo. Sin embargo, también en el cristianismo la naturaleza del hombre está alterada por el *peccatum originale* y redimida de esta mácula por el autosacrificio de Cristo. El hombre «natural», tal como se encuentra dado, no es ni bueno ni puro y si se tuviese que desarrollar *per vias naturales*, entonces resultaría un producto que no sería esencialmente distinto del animal. La mera instintividad y la ingenua inconsciencia del ser natural, no perturbada por la consciencia de la culpa, prevalecería, si el «maestro» no le hubiese puesto un límite a este impulso al interrumpir el libre desenvolvimiento del ser natural introduciendo una distinción entre «bueno» y «malo» y proscribiendo lo «malo». Debido a que sin culpa no habría conciencia moral y sin la aprehensión de la diferenciación no habría conciencia alguna, ciertamente, hay que admitir que la intervención del maestro de las almas con vistas al desarrollo de todo tipo de consciencia fue completamente provechoso y en este sentido beneficioso. Según expresa nuestro credo, Dios mismo es este maestro y alquimista que compite en menor grado con el creador del mundo, cuando se esfuerza por realizar su obra de modo análogo a la obra de la creación y compara continuamente su trabajo microcósmico con el *opus* del creador del mundo[11].

245 Según nuestro cuento lo naturalmente malo está confinado a las raíces, es decir, a la tierra o al *cuerpo*. Esta afirmación coincide con el hecho histórico del desprecio del cuerpo en la concepción cristiana en general que, como es sabido, se ocupa poco de las sutiles distinciones dogmáticas[12]. Según esto, ni el cuerpo ni la naturaleza en general son, por cierto, producto del mal, pues como obra de Dios, o incluso como su modo de manifestación, la naturaleza

11. En los *Dicta Belini Mercurius* Mercurius explica incluso: «De mí... se hace el pan, del que procede todo el mundo y la órbita terrestre se produce a partir de mi misericordia y no falla porque es un don de Dios» (*Allegoriae sapientum supra librum Turbae*, *Distinctio* XXVIII, en *Theatr. chem.* (1622) V, pp. 97 s.).

12. Cf. la doctrina del «estado de la justicia original» y del «estado de la naturaleza íntegra».

no puede, de ninguna manera, ser el mal. Consecuentemente, en el cuento el espíritu maligno no es adjudicado sencillamente a la tierra, sino que está meramente oculto en ella, en un estuche especial y seguro de modo tal que al espíritu maligno no se le ocurra moverse libremente por la tierra haciéndose notar en cualquier otro lado que no sea justamente debajo del roble. La botella es un producto artificial del hombre y, por eso, significa la intencionalidad y artificiosidad intelectual del procedimiento que evidentemente se propone un aislamiento del espíritu del medio que lo circunda. La botella, como *vas hermeticum* de la alquimia, estaba «herméticamente» cerrada (es decir, sellada con el signo de Hermes[13]), tenía que ser un *vitrum* (vidrio) y, sobre todo, ser preferentemente redonda, debido a que tenía que representar el universo en el que fue creada la tierra[14]. El vidrio transparente es algo similar al agua sólida o aire, ambos son sinónimos del «espíritu»: la retorta alquimista es, por lo tanto, equivalente al *anima mundi* que recubre el universo[15]. César von Heisterbach (siglo XIII) menciona una visión del alma en la cual ésta aparece como un recipiente de vidrio esférico[16]. También la piedra «espiritual» o «etérea» de los sabios es un delicado *vitrum* (ocasionalmente caracterizado como *vitrum malleabile*, vidrio maleable) que fue relacionado con el vidrio áureo de la Jerusalén celestial[17].

246 Es digno de destacar que este cuento alemán otorga al espíritu confinado en la botella el nombre del dios pagano Mercurius que fue considerado idéntico al dios nacional alemán Wotan. La mención de Mercurius equipara el cuento a una leyenda alquímica popular, que, por una parte, se aproxima a los relatos didácticos de la alquimia, y, por la otra, pertenece al conocido grupo folclorista que se centra en motivo del «espíritu confinado». Así, nuestro cuento interpreta el espíritu maligno como un dios pagano que con la influencia del cristianismo tuvo que emprender el descenso al oscuro infierno, aceptando al mismo tiempo su propia descalificación moral. Hermes se convierte en el demonio de los misterios de todos los tenebrosos, Wotan en el demonio del bosque y la tempestad, Mercurius en el alma del metal, en el hombrecillo metálico (*homunculus*), en el dragón (*draco* o *serpens mercurialis*), en el rugiente león de fuego, en el cuervo nocturno (*nycticorax*) y en el águila negra,

13. Cf. Ap 20, 3: «... Y lo selló».
14. «The Fift is of Concord and of Love, / Betweene your Warkes and the Spheare above» [La quinta es de Concordia y de Amor, / entre tus obras y la esfera superior] (Norton, *Ordinall of Alchemy*, en *Theatr. chem. Britannicum*, cap. VI, p. 92).
15. Ésta es la antigua concepción alquímica.
16. *Dialogus miraculorum*, *Distinctio* I, cap. 32.
17. Ap 21, 21: «… de oro puro transparente como el cristal».

que son también sinónimos de diablo. El espíritu en la botella se comporta, de hecho, igual que el diablo en muchos otros cuentos: otorga riqueza al transformar lo innoble en oro y también es engañado igual que el diablo.

D. LA RELACIÓN DEL ESPÍRITU CON EL ÁRBOL

247 Antes de avanzar en la consideración del espíritu de Mercurius, quisiera destacar un hecho que de por sí no es de menor importancia: el lugar donde está confinado el espíritu no es un lugar cualquiera, sino uno muy esencial, a saber, debajo del roble, rey del bosque. Expresado en términos psicológicos, esto significa que el espíritu maligno está confinado en las raíces del sí-mismo, como el misterio oculto en el *principium individuationis*. No es idéntico al árbol o a sus raíces, sino que ha sido llevado ahí artificialmente. El cuento no nos da ocasión de pensar que el roble, que representa efectivamente el sí-mismo, habría crecido a partir del espíritu en la botella, más bien, se podría suponer que el roble ya existente representa el lugar adecuado para un secreto que ha de ser ocultado. Es un lugar en donde se escondería de preferencia un tesoro, un lugar donde hay una marca exterior o donde se puede añadir una posteriormente. El modelo determinante para tales formas es con frecuencia el árbol del paraíso, que no se identifica con la voz que aparece en él, con la serpiente del paraíso[18]. Sin embargo, no se puede pasar por alto que motivos místicos del mismo tipo se encuentran en una relación no poco importante con ciertos fenómenos psíquicos que se dan en los primitivos. En este caso se entabla una considerable analogía con el primitivo hecho «animístico», según el cual ciertos árboles tienen el carácter de lo animado psíquicamente —nosotros diríamos, de lo personal—, en cuanto poseen voz y le pueden dar, por ejemplo, órdenes a los hombres. Amaury Talbot da testimonio de un caso así en Nigeria[19], donde un árbol de *oji* llamaba a un áscari que intentaba desesperadamente escapar del cuartel para dirigirse al árbol. En el interrogatorio declaró que todos aquellos que llevaban el nombre del árbol de vez en cuando escuchaban su voz. En este caso la voz es indudablemente idéntica al árbol. Tomando en cuenta estos fenómenos psíquicos se puede suponer que originaria-

18. Bajo la forma de Lilit o Melusina aparece Mercurius en el árbol, por ejemplo, en el *Ripley Scrowle*. A este contexto también corresponde la *Hamadryas* en la interpretación del *Aenigma Bononiense* que presenté en la publicación en homenaje al doctor Albert Oeri en 1945 con el título *Das Rätsel von Bologna* («El enigma de Bolonia») [OC 14,2].

19. *In the Shadow of the Bush*, pp. 31 s.

mente árbol y demonio son una y la misma cosa y que, por eso, la separación de los mismos representa un fenómeno secundario que corresponde a un estadio más elevado de la consciencia o de la cultura. La aparición originaria es una aparición divino-natural, un *tremendum* sin más y moralmente indiferente: la aparición secundaria, sin embargo, hace una *diferenciación* que escinde lo natural y que justamente por eso se manifiesta como una consciencia diferenciada en mayor grado. Y además, añade, quizás un fenómeno terciario y con ello un estadio más elevado de la consciencia, una calificación moral que explica la voz como la de un espíritu maligno confinado. Es evidente que este tercer estadio está caracterizado por la creencia en un dios «superior» y «bueno» que si bien no liquidó completamente a su rival, sin embargo, lo hizo inofensivo por un tiempo mediante el encarcelamiento[20].

248 Debido a que en el estadio actual de la consciencia no podemos suponer que hay árboles-demonios, estamos obligados a afirmar que el hombre primitivo habría tenido alucinaciones, es decir, que habría oído su inconsciente que se proyectó en el árbol. Si esta afirmación es correcta —no sé cómo podríamos hoy en día formularla de otro modo—, entonces el segundo estadio mencionado arriba habría logrado establecer la diferencia entre el objeto indiferente llamado «árbol» y el contenido inconsciente proyectado en él, realizando, en cierta medida, un acto de esclarecimiento. El tercer estadio va aún más lejos, atribuyéndole al contenido psíquico separado del objeto el atributo «maligno». Por último, un cuarto estadio, o sea, el estadio de nuestra consciencia actual, avanza aún más en el esclarecimiento, negando la existencia objetiva del «espíritu» y afirmando que el hombre primitivo no habría escuchado nada, sino que habría alucinado o creído haber oído algo. De este modo todo el fenómeno se convierte en vacuo vapor, lo que tiene la gran ventaja de que el espíritu «maligno» es, en efecto, reconocido como inexistente pudiendo caer en una ridícula insignificancia. Pero, un quinto estadio del desarrollo de la consciencia que *nolens volens* se ha de considerar como propio de la quintaesencia, se asombra de este transcurrir cíclico que va desde el milagro inicial hasta el autoengaño sin sentido, se admira de la serpiente que se muerde su propia cola y se pregunta, como aquel muchacho que había engañado a su padre al contarle la historia de los sesenta ciervos del bosque: «Pero ¿qué crujió de ese modo en el bosque?». Este quinto estadio considera que realmente pasó algo y si el contenido psíquico no es ni un árbol, ni un espíritu en el árbol, ni tampoco un espíritu, entonces se-

20. Ap 20, 1-3.

guramente ha de ser un fenómeno que surge desde lo inconsciente al que no se le puede negar la existencia en la medida en que se tenga la intención de atribuirle a la psique algún tipo de realidad. Si no se hiciese esto, entonces habría que extender mucho más la *creatio ex nihilo* divina que le resulta tan repulsiva al pensamiento moderno, habría que extenderla a las máquinas de vapor, a los motores de explosión, a la radio y a todas las bibliotecas de la tierra que hubiesen surgido en su totalidad de las conglomeraciones de átomos inimaginablemente casuales y así no se trataría de otra cosa que del cambio de nombre del creador por *conglomeratio*.

249 El quinto estadio admite que lo inconsciente tiene una existencia que no le va a la zaga a ninguna otra. Pero así también el «espíritu» se vuelve —odiosamente— realidad y, además, el espíritu «maligno», y peor aún, la diferenciación entre «bueno» y «malo», deja repentinamente de ser anticuada volviéndose sumamente actual y necesaria. Sin embargo, el punto realmente crucial radica en que mientras no podamos probar el espíritu maligno en el ámbito de la vivencia psíquica subjetiva, hay que considerar seriamente de nuevo incluso los árboles u otros objetos apropiados.

E. EL PROBLEMA DE LA LIBERACIÓN DE MERCURIUS

250 No quisiera seguir insistiendo aquí en la paradójica existencia de lo inconsciente, sino volver al cuento del espíritu en la botella. Vimos anteriormente que el espíritu Mercurius se asemeja al motivo del «diablo engañado». Sin embargo, la analogía es sólo superficial, pues a diferencia de los dones del diablo el oro de Mercurius no se transforma en excremento de caballo, sino que permanece como buen metal y el manto mágico no se convierte en cenizas por la mañana, sino que conserva su poder curativo. Del mismo modo, Mercurius tampoco fue engañado por un alma que él quería robar. Sólo fue en cierta medida «engañado» o transformado en su naturaleza propia mejor, en cuanto el joven logró confinarlo una vez más en la botella para quitarle el mal humor y domesticarlo. Mercurius se volvió amable, le dio al joven una útil recompensa y por lo tanto fue liberado. Nos enteramos del ulterior y afortunado destino del estudiante y del maravilloso médico en el que se convirtió, pero curiosamente no escuchamos nada de las ulteriores acciones del espíritu liberado, que en cierta medida nos podrían seguramente interesar, en vista de las intrincadas conexiones a las que Mercurius conduce en virtud de sus multifacéticas asociaciones. ¿Qué sucede cuando este espíritu Hermes-Mercurius-Wotan, divinidad pagana, es puesta

otra vez en libertad? En cuanto dios de los magos, en cuanto *spiritus vegetativus* (espíritu vital) y demonio de la tempestad no se habrá dirigido otra vez a la prisión y el cuento no nos presenta ningún motivo para creer que el episodio del encarcelamiento haya cambiado definitivamente su naturaleza hacia lo indudablemente bueno. El *avis Hermetis* (ave de Hermes) voló de la prisión de vidrio y así sucedió algo que el alquimista competente quería evitar por todos los medios. Por eso selló con signos mágicos el tapón de la botella y la colocó durante mucho tiempo sobre fuego suave para que «el que está adentro no se escape». Si se escapa, entonces se desmorona el arduo *opus* y hay que comenzar otra vez desde el principio. Nuestro joven es un niño con estrella y quizá pobre de espíritu a quien le correspondió un pedazo del reino de los cielos en la forma de la tintura que se renueva constantemente a sí misma, lo cual significa que el *opus* tiene que ser «completado sólo una vez»[21]. Pero, si hubiese perdido el paño, no lo podría haber creado por segunda vez por sí mismo. Desde este punto de vista pareciera que un maestro habría tenido la dicha de por lo menos haber capturado el *spiritus mercurialis* y luego haberlo escondido como un tesoro en un lugar seguro y quizá guardarlo para aprovecharlo en el futuro. Quizá también planeó la prisión para domesticar al «salvaje» Mercurius de modo tal que le sirviera como un *familiaris* diligente (espíritu servicial como Mefisto). (Estos procesos de pensamiento no son ajenos a la alquimia.) Quizá fue sorprendido desagradablemente cuando regresó al roble y encontró que el ave había volado. En ese caso, hubiese sido mejor que no hubiese dejado la botella abandonada al azar.

251 De todos modos el proceder del joven —por más ventajoso que haya resultado para él— debe ser admitido como *incorrecto desde el punto de vista de la alquimia*. Sin considerar que con la liberación de Mercurius quizá perjudicaba las pretensiones legítimas de un maestro desconocido, él era totalmente inconsciente de las consecuencias que probablemente podían presentarse cuando este espíritu rebelde quedara libre por el mundo. La época de florecimiento de la alquimia fue el siglo XVI y la primera mitad del siglo XVII. Por entonces se escapó un ave de las tempestades de una vasija espiritual que los demonios consideraban necesariamente como prisión. Los alquimistas, como ya se ha dicho, no estaban a favor de la liberación, sino del encierro y de la transformación interna de

21. «For he that shall end it once for certeyne, / Shall never have need to begin againe» [Pues, quien lo ha concluido de una vez para siempre / no deberá nunca más empezar desde el principio] (Norton, *Ordinall*, cap. IV, l.c., p. 48).

Mercurius, pues consideraban que el «plomo» (aquí tenido por substancia arcana como Mercurius), como habría afirmado «el filósofo Petasios, tendría tal estado de posesión demoníaca (δαιμονιοπληξία) e insolencia que aquellos que querían dedicarse a investigarlo, caían en la locura por ignorancia»[22]. Lo mismo se expresa del huidizo Mercurius que siempre se escapa de la captura. Un verdadero embaucador que lleva a los alquimistas a la desesperación[23].

SEGUNDA PARTE

A. OBSERVACIONES PRELIMINARES

252 El lector idóneo sentirá la misma necesidad que tengo yo de saber algo más sobre Mercurius y especialmente acerca de lo que creían y decían nuestros antepasados sobre este espíritu. Así, haciendo caso a esta necesidad, quisiera sobre la base de las citas textuales intentar esbozar una imagen de este dios versátil y cambiante como el tornasol, tal como lo veían los maestros del arte regio. Con este propósito debemos consultar aquella abstrusa literatura que hasta ahora no mereció una comprensión adecuada entre sus sucesores. El químico fue quien, naturalmente y en primera línea, se interesó por la historia de la alquimia. El hecho de que en este ámbito pudo en efecto encontrar una historia del conocimiento de muchos sistemas químicos y drogas, no parece reconciliarlo con lo que a él le parece la lamentable pobreza de contenido de ese conocimiento. No se encontraba en la ventajosa situación de autores más antiguos como Schmieder de poder enfrentarse con prometedora atención y simpatía a la posibilidad del arte áureo, sino que se irritaba por la futilidad de las recetas y por la superficialidad de las reflexiones alquímicas en general. Así, la alquimia se le presentó como un enorme error que se extendió a lo largo de más o menos dos mil años. Sin embargo, si se hubiese planteado en alguna oportunidad la cuestión de si la química de la alquimia era auténtica o inauténtica, es decir, de si se trataba en el caso de los alquimistas de químicos reales o si simplemente hablaban un jerga química, entonces habría habido en los textos suficiente motivo como para otro tipo de consideración que no fuera justamente la de tipo químico. Para esta otra línea de investigación los medios científicos de los que dispone

22. En Olimpiodoro (Berthelot, *Alch. grecs*, II, IV, 43, pp. 95/104).
23. Al respecto cf. el exquisito *Dialogus Mercurio*, *alchymistae et naturae*, en *Theatr. chem.* (1613) IV, pp. 509 ss.

el químico resultan ciertamente insuficientes, pues esta línea conduce a ámbitos histórico-religiosos. Es al filólogo Reitzenstein a quien agradecemos el muy valioso e instructivo trabajo previo, ya que reconoció las ideas mitológicas y gnósticas contenidas en la alquimia y de este modo abrió la totalidad del terreno desde un ángulo que promete una gran fecundidad. La alquimia, tal como lo muestran sus textos griegos y chinos más antiguos, conformó originariamente una parte de la especulación de la filosofía natural gnóstica que se apropió también de los detallados conocimientos prácticos de los orfebres del oro, de los falsificadores de piedras preciosas, de los maestros fundidores, de los mineros, de los comerciantes de droga y de los farmacéuticos. Por eso, tanto en Oriente como en Occidente, la alquimia incluye como parte substancial la *doctrina del Ánthropos de la gnosis* y ofrece su esencia total de acuerdo con una doctrina propia de la redención. Este hecho se le tiene que haber escapado al químico, a pesar de que es expresado en forma tan frecuente como clara en los textos griegos, latinos y chinos, que corresponden aproximadamente a la misma época.

253 Para nuestro entendimiento formado en las ciencias naturales o en la crítica del conocimiento resulta por lo pronto casi imposible sentirse retrotraído a aquel estadio espiritual temprano de la *participation mystique*, de la identidad de lo dado subjetiva y objetivamente. En este punto los conocimientos de psicología moderna me fueron de gran provecho. Nuestras experiencias prácticas con los seres humanos nos muestran una y otra vez que una ocupación un tanto más prolongada con un objeto desconocido produce una atracción casi irresistible de parte de lo inconsciente; la atracción de *proyectarse* en el desconocimiento del objeto y de considerar objetiva la percepción de allí resultante (prejuzgada) y la interpretación derivada. Este fenómeno cotidiano de la psicología práctica, especialmente de la psicoterapia es, sin duda, una parte de primitivismo no superado completamente. Pues en el estadio primitivo toda la vida está gobernada por «presupuestos» animistas, es decir, por proyecciones de contenidos subjetivos en situaciones objetivas (tal como, por ejemplo, cuenta Karl von den Steinen de los bororoes, que se consideraban papagayos rojos, a pesar de darse cuenta de que no tenían plumas)*. En este estadio, el supuesto alquimista de que cierta materia poseería virtudes secretas, o de que existiría en algún lugar una *materia prima* que produciría milagros, es algo que va de suyo. Ciertamente no se trata de un hecho químicamente concebible, ni siquiera imaginable, pero, sin embargo, es un fenó-

* *Unter den Naturvölkern Zentralbrasiliens*, pp. 352 s. y 512.

meno psicológico. Por eso la opinión de la psicología tiene peso cuando se trata de esclarecer la mentalidad alquímica, pues aquellas fantasías absurdas que la alquimia produjo —tal como le parece al químico— el psicólogo las reconoce sin mayores dificultades como materia psíquica que aparece como contaminada con cuerpos químicos. Esta materia surgió originariamente de lo inconsciente y por lo tanto es idéntica a esas conformaciones fantásticas que aún hoy en día podemos encontrar entre sanos y enfermos que jamás escucharon algo acerca de la alquimia. Más exactamente, el lugar de origen es lo inconsciente colectivo. Debido a su primitivo carácter de proyección, la alquimia, tan estéril para el químico, resulta para nosotros una verdadera mina de materiales que delinea una presentación muy instructiva de la estructura de lo inconsciente.

254 Debido a que a continuación me referiré frecuentemente al texto original, sería conveniente mencionar algunas palabras sobre la literatura utilizada que en parte resulta de difícil acceso. Dejo fuera de consideración los escasos escritos chinos traducidos y sólo menciono el texto *El secreto de la Flor de Oro*, editado por Richard Wilhelm y por mí, que es representativo de este género literario. Tampoco tengo en cuenta el escrito indio *Sistema de plata viva*[24]. La literatura occidental que vendré a utilizar se divide en cuatro partes:

a) *Los autores antiguos*. Se trata fundamentalmente de textos griegos que fueron editados por Berthelot y de los transmitidos por los árabes, que también fueron editados por Berthelot. Surgieron aproximadamente en el período que abarca desde el siglo I al siglo VIII.

b) *Los antiguos latinos*. Entre ellos se encuentran en primer lugar antiguas traducciones del árabe (¿o quizá del hebreo?) al latín. Según las investigaciones más recientes la mayoría de los textos de este tipo parecen provenir de la escuela de filósofos de Harrán que floreció hasta aproximadamente 1050 (de donde probablemente también procede el *Corpus hermeticum*). A este grupo pertenecen también los llamados arabizantes, que si bien son de dudoso origen árabe, sin embargo, parecen por lo menos influidos por los árabes, como, por ejemplo, la *Summa perfectionis* de Geber o los tratados de Aristóteles y Avicena. El período abarca desde el siglo IX hasta el XIII.

c) *Los latinos modernos*. Constituyen el grupo principal y abarcan desde el siglo XIV hasta el XVII.

24. Cf. Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie* I/3, pp. 336 ss. Esta filosofía indudablemente alquímica corresponde a las *Upa-Purânas* relativamente tardías (medievales), especialmente a la *Maheshvarapurâna*, es decir, a una doctrina que fundamentalmente gira alrededor de *Siva*. *Pâra-da* (alcanzando la otra orilla) significa mercurio.

d) *Textos en lenguas europeas*. Siglos XVI al XVII. Después del siglo XVII se torna ostensible la declinación de la alquimia, por lo cual recurro sólo excepcionalmente a textos del siglo XVIII.

B. EL MERCURIUS COMO PLATA VIVA O COMO AGUA

255 En un primer momento y, por así decir, por doquier Mercurius fue entendido como *hydrargyrum* (Hg), en inglés *mercury*, en alemán *Quecksilber* o *argentum vivum* (en francés *vif-argent* o *argentvive*)*; como tal se lo denomina *vulgaris* (común) y *crudus* (crudo). Independientemente de esto, generalmente se concibe el *mercurius philosophicus* como una substancia francamente arcana, que se encuentra contenida en el *mercurius crudus* o bien es concebida como substancia separada *toto genere*. Ella es el auténtico objeto del procedimiento, no el vulgar Hg. Debido a su estado líquido y a su volatilidad el Hg también es denominado agua[25]. Una frase usual dice: «Agua, que no moja a quien la toca»[26]. Otras denominaciones son *aqua vitae*[27], *aqua alba*** y *aqua sicca*[28]. Esta última denominación es paradójica, por lo cual quisiera resaltarla como característica de la naturaleza del objeto designado. *Aqua septies distillata* (agua siete veces destilada) y *aqueum subtile* (agua sutil)[29] aluden ya claramente al mercurio filosófico y su esencia sublimada («espiritual»). Muchos tratados llaman al Mercurius agua sin más[30]. A la doctrina del *humidum radicale* (húmedo radical) se refieren las denominaciones *humidum album* (húmedo blanco)[31], «humedad permanente al máximo, incombustible y untuosa»[32], *humiditas radicalis*[33], o bien se dice que Mercurius proviene de la humedad como un vapor —con lo cual estaría nuevamente referido a su naturaleza «espiritual»—[34], o bien que él rige el agua. El ὕδωρ θεῖον,

* En español mercurio, plata viva o azogue. [*N. de la T.*]

25. De ὕδωρ (agua) y ἄργυρος (plata).

26. Por ejemplo, en Hoghelande, *De alchemiae difficultatibus,* en *Theatr. chem.* (1602) I, p. 181.

27. *Aquarium sapientum*, en *Musaeum hermeticum*, pp. 84 y 93.

** L.c. De ahí también leche virginal, nieve, tierra blanca foliada, magnesia.

28. Hoghelande, l.c., p. 181.

29. Mylius, *Philosophia reformata*, p. 176.

30. Por ejemplo, *Novum lumen* en *Mus. herm.*, p. 581; *Tractatus aureus*, l.c., p. 34; *Gloria mundi*, l.c., p. 250; Khunrath, *Von hylealischen Chaos*, p. 214, etcétera.

31. *Rosarium philosophorum*, en *Artis auriferae* II, p. 376.

32. *Tractatus aureus*, en *Mus. herm.*, p. 39.

33. Mylius, l.c., p. 31.

34. *Gloria mundi*, l.c., p. 244.

agua divina[35] mencionada frecuentemente en los textos griegos, es *hydrargyrum*[36]. La denominación *aqua aurea* se refiere a Mercurius como substancia arcana y tintura áurea, o la denominación del agua como *Mercurii caduceus* (caduceo de Hermes)[37].

C. EL MERCURIUS COMO FUEGO

256 Muchos tratados[38] caracterizan a Mercurius simplemente como fuego. Se trata de un fuego «elemental» (*ignis elementaris*)[39] o de «nuestro fuego natural más fijo»[40], con lo cual se alude a su naturaleza «filosófica». El *aqua mercurialis* es incluso un fuego «divino»[41]. Este fuego es «fuertemente vaporoso» (*vaporosus*)[42]. El Mercurius es el único fuego en todo el procedimiento[43]. Es un fuego «invisible, que actúa secretamente»[44]. Un texto dice que el «corazón» de Mercurius se encuentra en el polo Norte y él (Mercurius) es como fuego (¡la aurora boreal!)[45]. El Mercurius es en realidad, como da cuenta otro texto, el «fuego universal y destellante de la luz natural que lleva en sí el espíritu celestial»[46]. Este pasaje es de importancia para la significación de Mercurius en la medida en que lo vincula con el concepto de *lumen naturae*, segunda fuente de conocimiento místico, junto a la revelación sagrada en las Escrituras. Así vuelve a aparecer la antigua función de Hermes como dios de la revelación. Aunque el *lumen naturae*, en cuanto dado originariamente por Dios a la criatura, no es de naturaleza contraria a la divina, sin embargo su esencia fue considerada abismal. El *ignis mercurialis* se encuentra vinculado, por

35. «Mercurio contiene agua» (*Aurora consurgens* II, en *Art. aurif.* I, p. 189). Este texto observa que el agua sería fuego (l.c., p. 212).

36. Berthelot, *Alch. grecs*, V, VII, 2, pp. 276/265.

37. Basilius Valentinus, *Practica*, en *Mus. herm.*, p. 404; Filaletes, *Metallorum metamorphosis*, l.c., p. 771; *Introitus apertus*, l.c., p. 654.

38. *Aurora consurgens*, en *Art. aurif.* I, p. 212; Dorn, *Congeries Paracelsicae*, en *Theatr. chem.* (1602) I, p. 578; Mylius, *Phil. ref.*, p. 245, etcétera.

39. *Via veritatis*, en *Mus. herm.*, p. 200.

40. *Tractatus aureus*, en *Mus. herm.*, p. 39.

41. *Aquarium sapientum*, l.c., p. 91.

42. *Ibid.*, p. 90.

43. «... no hay fuego en toda la obra a no ser que sea Mercurius» (*Fons chemicae philosophiae*, en *Mus. herm.*, p. 803).

44. «... fuego invisible trabajando en secreto» (Filaletes, *Metall. metamorph.*, en *Mus. herm.*, p. 766).

45. «En el Polo está el corazón de Mercurius que es como fuego, en el cual descansa su Señor cuando navega por este gran mar» (*Introitus apertus*, en *Mus. herm.*, p. 655). ¡Un simbolismo un tanto oscuro!

46. «universales ac scintillans Luminis naturae Ignis est, qui Coelestem Spiritum in se habet» (*Aquarium sap.*, en *Mus. herm.*, p. 84).

cierto, por otro lado con el fuego infernal. Pareciera, sin embargo, que nuestros «filósofos» no entendieron el infierno o su fuego como absolutamente fuera de lo divino o contrario a ello, sino que más bien lo concibieron como una disposición intradivina que debe ser así si Dios ha de ser considerado como *coincidentia oppositorum*. Es decir, el concepto de un Dios que todo lo abarca tiene que encerrar necesariamente en sí también a su opuesto, en donde, sin embargo, la coincidencia no podrá ser demasiado radical, pues si no Dios se anularía a sí mismo[47]. La formulación de la coincidencia de los opuestos debe ser completada, por lo tanto, por su contrario, para alcanzar la absoluta paradoja y consecuentemente la validez psicológica.

257 El fuego mercurial se encuentra en estado líquido en el «centro de la tierra», en el vientre del dragón. Sobre este motivo Benedicto Figulo escribe el siguiente verso:

> Visita el centro de la tierra
> El globo se transformará para ti en fuego[48].

En otro tratado se afirma que este fuego es el «fuego infernal secreto, la maravilla del mundo, la disposición de las fuerzas superiores en el [mundo] inferior»[49]. Mercurius, la luz reveladora de la naturaleza, es también el fuego del infierno que maravillosamente no es otra cosa que la disposición o el sistema de lo superior, es decir, de las fuerzas celestiales, espirituales, en lo inferior, o sea, en el ámbito ctónico, es decir, en el mundo material que ya en tiempos de san Pablo se consideraba gobernado por el diablo. El fuego del infierno, la propia energía del mal, aparece aquí como clara contraparte de lo superior, de lo espiritual y de lo bueno y es, en cierta medida, de una substancia esencialmente idéntica. Según esto, no puede producirse ningún escándalo cuando otro tratado afirma que el fuego mercurial es aquel «en el que dios mismo arde en divino amor»[50]. No estaríamos errados cuando en estas observaciones dispersas percibimos el hálito de la mística más auténtica.

258 Debido a que el propio Mercurius es de la naturaleza del fuego, éste no le hace nada, permanece inmutable «en toda su substancia»[51]

47. Se trata aquí de una discusión puramente psicológica que concierne a concepciones y expresiones humanas; no se trata de la esencia que resulta imposible investigar.

48. *Rosarium novum olympicum*, I, p. 71. Éste es «igualmente casa de fuego, como Henoc» [l.c.]. Al respecto cf. § 171, 186 y 203 de este volumen.

49. «... ignis infernalis, secretus,... mundi miraculum vitrutum superiorum in inferioribus sistema» (*Introitus ap.*, en *Mus. herm.*, p. 654).

50. «... in quo (igne) Deus ipse ardet amore divino» (*Gloria mundi*, l.c., p. 246).

51. «Él mismo es quien supera al fuego y no es superado por el fuego, sino que descansa amigablemente en él, y se siente bien ahí» (Geber, *Summa perfectionis*, cap. LXIII, en *De alchemia*, p. 139).

que resulta de importancia para la simbología de la salamandra[52]. De más está observar que el Hg de ningún modo se comporta así, sino que se evapora con el calor, y esto lo sabían los alquimistas desde antiguo.

D. EL MERCURIUS COMO ESPÍRITU Y ALMA

259 A partir del contenido de los dos capítulos anteriores podría parecer evidente que si Mercurius hubiese sido entendido meramente como Hg, de ningún modo habría necesitado de otras denominaciones. Sin embargo, el hecho de que surgiera tal necesidad, lo que ya hemos visto hasta ahora en dos ejemplos, indica claramente que una denominación simple y unívoca no bastaba para denominar aquello que los alquimistas tenían en mente cuando hablaban de Mercurius. Seguramente se trataba del mercurio, pero de un mercurio muy especial, de «nuestro» Mercurius, aquello que está detrás o dentro del mercurio, aquel *humidum* o aquella esencia o aquel principio en el mercurio, justamente aquello intangible, fascinante, irritante y evasivo que una proyección inconsciente tiene en sí. El mercurio «filosófico», ese *servus fugitivus* (siervo fugitivo) o *cervus fugitivus* (ciervo fugitivo), es un contenido inconsciente de gran importancia que, como ya muestran las escasas alusiones en los apartados B y C, amenaza ramificarse en una problemática psicológica de largo alcance. El concepto se amplía peligrosamente y se comienza a sospechar que el final de esta ampliación se encuentra aún muy lejos. Sobre la base de las escasas alusiones anteriores no queremos fijar precipitadamente el concepto a un determinado sentido, sino, por el contrario, contentarnos por lo pronto con el hecho de que el mercurio «filosófico», que los alquimistas estiman tan especialmente como substancia arcana de transformación, representa evidentemente aquella proyección de lo inconsciente que interviene respectivamente cuando el entendimiento que investiga con insuficiente autocrítica se ocupa de una magnitud desconocida.

260 Como ya pudimos ver a partir de algunas alusiones propias, los alquimistas no pasaron por alto la naturaleza *psíquica* de la substancia arcana e incluso la denominaron directamente «espíritu» o «alma». Sin embargo, debido a que estos conceptos siempre tuvieron muchos sentidos —sobre todo, especialmente, en los tiempos tempranos—, debemos considerarlos en su uso alquímico con cierta

52. Sobre la simbología de la salamandra cf. también Aniela Jaffé, *Bilder und Symbole aus E.T.A. Hoffmanns Märchen «Der Goldene Topf»*, espec. pp. 542 ss.

cautela y crítica para poder establecer con suficiente seguridad qué se entiende en cada caso por los términos *spiritus* y *anima*.

a) Mercurius como espíritu del aire

261 Hermes como dios originario del viento y su correspondiente egipcio Thot que «hace respirar»[53] a las almas son el antecedente de Mercurius en la alquimia en su constitución aérea. Los textos usan frecuentemente el término πνεῦμα y *spiritus* en el sentido concreto originario de «aire en movimiento». Así, cuando en el *Rosarium philosophorum* (siglo XV)[54] *Mercurius* es denominado *spiritus aëreus* (aéreo) y *volans* (volátil), esta denominación no apunta a otra cosa que a un agregado en estado gaseoso, del mismo modo que la denominación de Hoghelande (siglo XVI) «completamente aéreo y espiritual»[55]. Algo similar significa la expresión poética «serenidad aérea» en el llamado *Ripley Scrowle*[56] y en la declaración del mismo autor según la cual Mercurius se transforma en viento[57]. Es «la piedra elevada con el viento»[58]. La denominación *spirituale corpus* (cuerpo espiritual) apenas puede significar algo más que «aire»[59], igual que la denominación «un espíritu visible y sin embargo impalpable»[60], si se piensa en la naturaleza vaporosa de Mercurius que ya ha sido mencionada. Tampoco puede significar otra cosa la expresión «un espíritu ante todo muy puro»[61]. La denominación *incombustibilis* (incombustible) es algo dudosa, en cuanto suele ser utilizada como sinónimo de *incorruptibilis* (incorruptible)[62] y, por lo tanto, significa «eterno» como aún veremos más adelante. El discípulo de Paracelso Penot (siglo XVI) pone el acento, sin embargo, en la corporeidad al afirmar que *Mercurius* «no es otra cosa que el espíritu del mundo hecho corpóreo en el vientre de la tierra»[63]. Esta expresión muestra mejor que cualquier otra cosa la contaminación inconcebible para el pensamiento moderno de dos mundos separados, a saber, de espíritu y

53. Esta propiedad de Mercurius es puesta de relieve por *Aurora consurgens*, en *Art. aurif.* I, p. 190: «Hace [en el feto] en el quinto mes los orificios respiratorios».
54. *Ros. phil.*, en *Art. aurif.* II, pp. 252 y 271.
55. *De alch. diff.*, en *Theatr. chem.* (1602) I, p. 183.
56. Siglo XVI. British Museum, Ms. adicional 10302.
57. Ripley, *Opera*, p. 35.
58. *Tract. aureus*, en *Mus. herm.*, p. 39.
59. *Ros. phil.*, en *Art. aurif.* II, pp. 282 s.
60. Basilius Valentinus, *Practica*, en *Mus. herm.*, p. 104.
61. *Introitos ap.*, l.c., p. 654.
62. *Ros. phil.*, en *Art. aurif.* II, p. 252.
63. Siglo XVI. «Nihil aliud est quam spiritus mundi corporeus in ventre terrea factus» (*Additio*, en *Theatr. chem.*, 1602, I, p. 681).

materia, pues *spiritus mundi* es aún para el hombre medieval el «espíritu del mundo» que atraviesa la naturaleza, y no meramente un gas penetrante. Nos encontramos ante la misma perplejidad cuando otro autor, Mylius, en su *Philosophia reformata* denomina a Mercurius como *media substantia* (substancia intermedia)[64], evidentemente como sinónimo de su concepto de «alma como naturaleza intermedia», pues para él Mercurius es «espíritu y alma de los cuerpos»[65].

b) Mercurius como alma

262 «Alma» (*anima*) representa un concepto más elevado que «espíritu» en el sentido de aire o gas. Como *subtle body* (cuerpo sutil) o «alma hálito» significa también algo inmaterial o más «sutil» que el mero aire. Además, su propiedad esencial es lo vivificante y el estar vivificado. Por eso, representa satisfactoriamente el *principio de vida*. *Mercurius* es denominado frecuentemente *anima* (y, por lo tanto, como *femininum*, por ejemplo, *foemina* o *virgo*), algo así como *nostra anima*[66], donde «nuestra» no quiere significar algo así como «nuestra» psique, sino que en forma similar a *aqua nostra, Mercurius noster, corpus nostrum*, se refiere a la substancia arcana.

263 *Anima* aparece frecuentemente vinculada y equiparada a *spiritus*[67]. También el espíritu tiene la cualidad de vida del alma. Por eso, Mercurius es llamado el *spiritus vegetativus* (espíritu de vida)[68] o *spiritus seminalis* (espíritu seminal)[69]. Una peculiar designación se encuentra en la falsificación del siglo XVIII que presenta el libro secreto de Abraham el Judío, mencionado por Nicolás Flamel (siglo XIV), a saber, *spiritus Phytonis* (de φύω, crear; φυτόν, criatura; φύτωρ, creador y *Python*, serpiente délfica) escrito con el signo de la serpiente Ω[70]. La definición de Mercurius como «fuerza vivificante que es lo mismo que un pegamento que mantiene unido al mundo y permanece en el medio entre el espíritu y el cuerpo» se encuentra muy cerca de la significación material[71]. Esta concepción correspon-

64. P. 183.
65. Pp.19 y 308 (reformulado según el sentido).
66. *Tract. aureus*, en *Mus. herm.*, p. 39.
67. Por ejemplo, Mylius, *Phil. ref.*, p. 308: «<Mercurius es> espíritu y alma del cuerpo» (reformulado según el sentido). Lo mismo en Laurentius Ventura, en *Theatr. chem.* (1602) II, p. 332 y en *Tractatus Micreris*, en *Theatr. chem.* (1622) V, p. 104.
68. Egidio de Vadis, *Dialogus inter naturam et filium philosophiae*, en *Theatr. chem.* (1602) II, p. 119.
69. Filaletes, *Metall. metamorph.*, en *Mus. herm.*, p. 766.
70. Abraham Eleazar, *Uraltes chymisches Werk*, pp. 29 ss. El *Phyton* es «vida de todas las cosas» (p. 34).
71. Hapelius, *Aphorismi Basiliani*, en *Theatr. chem.* (1613) IV, p. 368, 3.

de a la definición que Mylius ofrece de Mercurius como «el alma que es una naturaleza media». No hay más que un paso de aquí a la identificación de Mercurius con el *anima mundi*, alma del mundo en general[72], como ya lo habría denominado Avicena (¿entre los textos de los siglos XII-XIII?). «Éste es el espíritu del Señor que llena toda la órbita terrestre y que al comienzo flotaba sobre las aguas (*supernatarit*). También lo llaman el espíritu de la verdad que está oculto al mundo»[73]. Otro texto dice que Mercurius es el «espíritu supracelestial (*supracoelestis*) que está unido (¡*maritatus*!) a la luz y que con razón podría ser llamado *anima mundi*»[74]. Tal como se desprende de una serie de textos los alquimistas se refieren, con su concepto de *anima mundi*, por un lado, al alma del mundo del *Timeo* de Platón, pero, por el otro, al Espíritu Santo (*spiritus veritatis* —espíritu verdadero—) que ya estaba dado en la creación y que desempeñó el papel del φύτωρ con relación a la fecundación de las aguas con gérmenes de vida así como más tarde lo hiciera en un estadio superior, en la *obumbratio Mariae* (concepción de María)[75]. En otro pasaje leemos que habita en el Mercurius *non vulgaris* una fuerza vital no común que vuela como nieve blanca sólida. Es un cierto espíritu del mundo macro y microcósmico del cual dependen en segundo lugar, después del *anima rationalis* (alma racional), la movilidad y la fluidez misma de la naturaleza humana[76]. La nieve remite al *Mercurius depuratus*, Mercurius purificado en estado de *albedo* —la blancura o pureza, vulgarmente «espiritualidad»—. Aquí encontramos nuevamente la identidad de espíritu y materia. Es digna de atención la dualidad del alma condicionada por la presencia de Mercurius: por un lado, el alma racional (*anima rationalis*) —inmortal— que Dios Padre le dio al hombre distinguiéndolo así de los animales; por el otro, el alma vital (mercurial) que según todas las apariencias está vinculada con la *inflatio* (insuflación) o *inspiratio*, inspiración del Espíritu Santo: el fundamento psicológico de las dos fuentes de esclarecimiento.

c) Mercurius como espíritu en sentido incorpóreo y metafísico

264 Ciertamente en una gran cantidad de pasajes sigue siendo aún absolutamente cuestionable si *spiritus* (o *esprit* según la traducción de Ber-

72. *Verus Hermes*.
73. *Aquarium Sap.*, en *Mus. herm.*, p. 85.
74. Steebus, *Coelum Sephiroticum*, p. 33.
75. *Ibid.*, p. 39.
76. Hapelius, l.c., p. 368, 2.

thelot del árabe) quiere decir espíritu en sentido abstracto[77]. Con cierta seguridad se puede afirmar que éste es el caso de Dorn (siglo XVI), pues él mismo dice que Mercurius posee en sí la característica de un espíritu incorruptible que es como el alma y que, en virtud de su incorruptibilidad, es denominado *intellectualis* —¡es decir, perteneciente al *mundus intelligibilis* (mundo inteligible)!—[78]. Un texto lo llama expresamente *spiritualis* (espiritual) y suprafísico (*hyperphysicus*)[79] y otro dice que «el espíritu (de Mercurius) viene del cielo»[80]. Seguramente Lorenzo Ventura (siglo XVI) pudo haberse adherido al *Libro de las tetralogías* (*Platonis liber quartorum*) y, por consiguiente, a la concepción neoplatónica de la escuela de Harrán, cuando define el espíritu de Mercurius como «totalmente semejante a sí mismo» y como *simplex*[81], pues este libro harranita explica la substancia arcana como *res simplex* (cosa simple) y la considera idéntica a Dios[82].

265 La alusión más antigua del πνεῦμα mercurial se encuentra en una cita de Ostanes de considerable antigüedad (¡no se descarta una fecha anterior a la era cristiana!) y dice: «Ve a las corrientes del Nilo y ahí encontrarás una piedra que tiene un espíritu»[83]. Mercurius es caracterizado por Zósimo como incorpóreo (ἀσώματον)[84], por otro autor como etéreo (αἰθερῶδες πνεῦμα) y como «habiéndose vuelto racional o sabio»[85]. En el antiquísimo tratado *Isis a Horus* (siglo I) el agua divina es traída por un ángel y tiene evidentemente un origen celestial o demoníaco, en cuanto el «ángel» (ἄγγελος) Amnaël, como lo atestigua el texto, no es desde el punto de vista moral una figura completamente irreprochable[86]. Que para los alquimistas la substancia arcana mercurial tenía una relación (más o menos secreta) con la diosa del amor no era un hecho conocido sólo por los antiguos, sino también por los modernos. En el *Libro de Crates* (¿un escrito alejandrino transmitido en árabe?) aparece Afrodita con un recipiente que no deja de derramar mercurio de su boca[87] y el mis-

77. Por ejemplo, en Djâbir, en Berthelot, *La Chemie au moyen âge* III, p. 169 [en el texto *âme* en vez de *esprit*]; *Ros. phil.*, en *Art. aurif.* II, p. 339; Hoghelande, *De alch. diff.*, en *Theatr. chem.* (1602) I, pp. 153 y 183.

78. *Philosophia chemica*, en *Theatr. chem.* (1602) I, p. 474. Lo mismo en Ripley, *Axiomata philosophica*, l.c. (1602) II, p. 139.

79. *Tract. aureus*, en *Mus. herm.*, p. 11. Allí también está citado Basilio Valentín.

80. Steebus, l.c., p. 137.

81. *Theatr. chem.* (1602) II, p. 263.

82. *Ibid.* (1602) V, p. 145.

83. Berthelot, *Alch. grecs*, III, VI, 5, pp. 129/121.

84. *Ibid.*, XXVI, 5, pp. 194/190.

85. *Ibid.*, IV, VII, 2, pp. 276/265.

86. *Ibid.*, I, XIII, 3, pp. 29/32. [Cf. al respecto § 97 ss. de este volumen.]

87. Berthelot, *La Chemie au moyen âge* III, p. 63.

terio que fundamenta la «boda química» de Rosencreutz* es su visita a la alcoba secreta de la Venus durmiente.

266 La interpretación de Mercurius como «espíritu» y «alma», a pesar del dilema cuerpo-espíritu, apunta tajantemente al hecho de que los alquimistas mismos consideraban la substancia arcana como algo que hoy denominamos *fenómeno psíquico*. Sea lo que fuere «espíritu» o «alma», considerados fenomenológicamente son representaciones «psíquicas». Los alquimistas no se cansaron de insistir una y otra vez en la naturaleza psíquica de su Mercurius. En nuestra consideración anterior nos ocupamos de los sinónimos de Mercurius estadísticamente más frecuentes, a saber, agua, fuego, espíritu-alma, de lo que se puede deducir que se tiene que tratar de una situación psíquica que posee la peculiaridad de una denominación antinómica o que incluso la requiere. Agua y fuego son opuestos clásicos y sólo pueden servir como definiciones de una y la misma cosa cuando esta última reúne en sí las propiedades contrarias del agua y del fuego. El psicologema «Mercurius» debe, por lo tanto, consistir esencialmente en una doble naturaleza antinómica.

E. MERCURIUS COMO DOBLE NATURALEZA

267 Mercurius es, según la tradición de Hermes, polifacético, variable y engañoso, «el inconstante Mercurius» dice Dorn[88], y otro lo llama *versipellis* (mudable) en tanto cambia su figura, es decir, que es astuto[89]. En general, rige como doble (*duplex*)[90]. Se dice de él que «corre por la órbita terrestre y disfruta en el mismo grado la compañía de los buenos y de los malos»[91]. Es los «dos dragones»[92], el «gemelo» (*geminus*)[93], surgido de «dos naturalezas»[94] o «substancias»[95]. Es el «Gigante de substancia gemela», para lo cual el texto remite a Mateo 26[96]. Este capítulo contiene la institución de la eucaristía con lo cual se vuelve clara la analogía con Cristo. Las dos substancias de Mercurius son concebidas como distintas, o sea, opuestas: en cuan-

* Quinto día, p. 78.

88. *Congeries Paracelsicae chemicae*, en *Theatr. chem.* (1602) I, p. 533.

89. Egidio de Vadis, *Dialogus*, en *Theatr. chem.* (1602) II, p. 118.

90. Por ejemplo, *Aquarium sap.*, en *Mus. herm.*, p. 84; Bernardo Trevisano, *De alchemia*, en *Theatr. chem.* (1602) I, p. 787; Mylius, *Phil. ref.*, p. 176, etcétera.

91. *Aurelia occulta*, en *Theatr. chem.* (1613) IV, p. 574.

92. *Brevis manuductio*, en *Mus. herm.*, p. 788.

93. Valentinus, *Practica*, en *Mus. herm.*, p. 425.

94. Mylius, *Phil. ref.*, p. 18 y *Exercitationes in Turbam*, en *Art. aurif.* I, pp. 159 y 161.

95. Dorn, *Duellum animi cum corpore*, en *Theatr. chem.* (1602) I, p. 475.

96. *Aquarium sap.*, en *Mus. herm.*, p. 111.

to dragón es «volador y sin alas»[97] y de él se dice en una parábola: «En esa montaña yace un dragón siempre despierto, que es llamado παντόφθαλμος (provisto de ojos por todos lados), pues está lleno de ojos en ambos lados del cuerpo, adelante y atrás; a veces duerme con los ojos cerrados y a veces con los ojos abiertos».[98] Mercurius se diferencia como «el común y el filosófico»[99], está constituido por «lo térreo seco y el espeso líquido húmedo»[100]. Dos elementos son en él pasivos, a saber, la tierra y el agua y dos son activos, el aire y el fuego[101]. Es bueno y malo[102]. El *Aurelia occulta* brinda una ilustrativa descripción[103]:

> Soy el dragón impregnado de veneno que está por doquier y al que se puede conseguir fácilmente. Aquello sobre lo que descanso y aquello que descansa sobre mí, lo captará en mí aquel que realiza sus investigaciones según las reglas del arte. Mi agua y fuego destruyen y reúnen; de mi cuerpo extraerás el león verde y rojo. Pero, si no me conoces exactamente, dañarás tus cinco sentidos con mi fuego. De mi nariz sale un veneno creciente que produjo la muerte a muchos. Por eso debes separar con arte lo burdo de lo fino si no quieres disfrutar de la miseria más extrema. Te regalo las fuerzas de lo masculino y lo femenino, incluso las del cielo y de la tierra. Con valor y generosidad se han de tratar los misterios de mi arte, si quieres superarme mediante la fuerza del fuego[104] en lo que muchos han sufrido daños en bienes y trabajo. Soy el huevo de la naturaleza que sólo es conocido por los sabios que obtienen piadosa y humildemente de mí el microcosmos que está preparado para los hombres por Dios, el Altísimo, pero que es dado sólo a unos pocos, mientras la mayoría lo anhela en vano: que hagan el bien a los pobres con mi tesoro y no aten su alma al oro perecedero. Los filósofos me llaman Mercurius, mi consorte es el oro (filosófico); soy el viejo dragón, disponible por doquier en la órbita terrestre, madre y padre, joven y anciano, muy fuerte y muy débil, muerte y resurrección, visible e invisible, duro y blando; desciendo a la tierra y subo al cielo, soy lo superior y lo inferior, lo más liviano y lo más pesado; frecuentemente se trastoca en mí el orden de la naturaleza, lo que atañe al color, número, peso y medida; contengo la luz de la naturaleza (*naturale lumen*); soy claro y oscuro, provengo del cielo y de la tierra; soy conocido y, sin embargo, no existo en

97. Flamellus, *Summarium philosophicum*, en *Mus. herm.*, pp. 172 s.
98. Cf. la visión de la serpiente de Ignacio de Loyola y el motivo de la multiplicidad de los ojos que he tratado en «El espíritu de la psicología» [OC 8,8].
99. *Tract. aureus*, en *Mus. herm.*, p. 25.
100. *Consilium coniugii*, en *Ars. chem.* (¿siglos XII-XIV?, ed. 1566), p. 59.
101. *Ros. phil.*, en *Art. aurif.* II, p. 208.
102. Khunrath, *Von hyl. Chaos*, p. 218.
103. *Theatr. chem.* (1613) IV, p. 569.
104. Leo en el texto *vi* en vez de *vim*.

absoluto[105]; todos los colores brillan en mí y todos los metales, en virtud de los rayos del sol. Soy el carbunclo del sol, la más noble tierra iluminada mediante la cual tú puedes transformar el cobre, el hierro, el estaño y el plomo en oro.

268 En virtud de su doble naturaleza unificada Mercurius es considerado como hermafrodita. Ora se presenta su cuerpo como femenino y su espíritu como masculino, ora a la inversa. El *Rosarium philosophorum*, por ejemplo, tiene ambas versiones[106]. Como *Mercurius vulgaris* es un cuerpo masculino muerto, como «nuestro» Mercurius, por el contrario, femenino, espiritual, vital y dador de vida[107]. También se lo caracteriza como esposo y esposa[108], como novia y amante o como novio y amada[109]. Las naturalezas contrarias a Mercurius son denominadas frecuentemente «Mercurius en sentido estrecho» y «azufre», *sulphur,* donde el primero es femenino, tierra y Eva, y el segundo, por el contrario, masculino, agua y Adán[110]. Según Dorn es el «verdadero Adán hermafrodita»[111] y según Khunrath fue engendrado por el semen hermafrodita del macrocosmos como un nacimiento casto de la materia hermafrodita[112] (= *chaos* [caos], es decir, *materia prima*). Mylius lo llama «monstruo hermafrodita»[113]. Como Adán es ciertamente también el microcosmos, o incluso el «corazón del microcosmos»[114], o tiene al mismo tiempo éste «en sí en donde están los cuatro elementos y la *quinta essentia* que llaman el cielo»[115]. La denominación *coelum* (cielo) para Mercurius no proviene del *firmamentum* de Paracelso, sino que ya se halla en Johannes de Rupescissa (siglo XIV)[116]. La expresión *homo* (hombre) para Mercurius es sinónimo de microcosmos, por ejemplo, «el hombre filosófico de sexo ambiguo (*ambigui sexus*)»[117]. En los muy antiguos *Dicta Belini* (Belinus o Balinus

105. «... nihil omnino existens». Esta paradoja recuerda al *asat* (lo no existente) indio correspondiente. Cf. *Chândogya-Upanisad* (*Sacred Books of the East* I, pp. 54 y 93).
106. *Art. aurif.* II, pp. 239 y 249.
107. *Introitus ap.*, en *Mus. herm.*, p. 653.
108. *Gloria mundi*, l.c., p. 250.
109. *Aurora consurgens* I, cap. XII, parábola VII [ed. Marie-Louise von Franz].
110. Rulandus, *Lex. alch.*, p. 47.
111. *De genealogia mineralium*, en *Theatr. chem.* (1602) I, p. 578.
112. *Von hyl. Chaos*, p. 62.
113. *Phil. ref.*, p. 19.
114. Hapelius, l.c., p. 368.
115. Mylius, l.c., p. 5. L.c., p. 368.
116. Quintaesencia = cielo. Rupescissa, *La Vertu et la propriété de la quinte essence*, p. 15. El «metal de los filósofos» llega a ser como el «cielo», enuncia el *Tractatus Micreris*, en *Theatr. chem.* (1622) V, p. 112.
117. Khunrath, *Von hyl. Chaos*, p. 195.

es un Apolonio de Tiana mutilado) se lo concibe como «el hombre que asciende del río»[118], remitiendo probablemente a la visión de Esdras[119]. En *Splendor solis* (siglo XVI) se halla la ilustración correspondiente[120]. Esta representación podría remontarse hasta el sabio babilónico Oannes. La denominación de *Mercurius* como el «hombre elevado»[121] coincide agradablemente con esta ascendencia. Su denominación como Adán y microcosmos se encuentra en muchas partes[122], pero la falsificación de Abraham el Judío lo denomina, sin rodeos, Adán Cadmón[123]. Debido a que ya expuse en otro lado esta inequívoca continuación de la doctrina gnóstica del *Ánthropos* en la alquimia[124], huelga aquí una introducción especial al aspecto correspondiente a Mercurius[125]. Sin embargo, tengo que recalcar nuevamente que la idea del *ánthropos* coincide con el concepto psicológico del sí-mismo. Esto se desprende con especial evidencia de la doctrina de *âtman* y *purusa*, así como también de la alquimia.

269 Otro aspecto del carácter de oposición de Mercurius es la caracterización como *senex* (anciano)[126] y como *puer* (niño)[127]. La figura de anciano de Hermes, establecida arqueológicamente, lo acerca sin más a Saturno, relación que desempeña un papel considerable en la alquimia[128]. Mercurius está constituido realmente de los opuestos más extremos; por un lado, está emparentado indudablemente con la divinidad, por el otro, se lo encuentra en las cloacas. En el arabizante Rosino (Zósimo), es denominado incluso el «término

118. Mangetus, *Bibliotheca chemica curiosa* I, p. 478b.

119. Kautzsch, *Apokryphen und Pseudoepigraphen des Alten Testamets* II, 4. *Esra*, 13,25 y 51, pp. 396 y 397.

120. Trismosin, en *Aureum vellus*, *La cuarta parábola*, p. 23.

121. Rulandus, *Lex. alch.*, p. 47.

122. Por ejemplo, Dee, *Monas hieroglyphica*, en *Theatr. chem.* (1602) II, p. 222 y *Ros. phil.*, en *Art. aurif.* II, p. 309.

123. Eleazar, *Uraltes chymisches Werk*, p. 51. Adán Cadmón significa «hombre primitivo». [Cf. *Mysterium coniunctionis*, OC 14,5.]

124. «Paracelso como fenómeno espiritual» [§ 165 ss. de este tomo y *Psicología y alquimia* (OC 12), índice de materias, *s.v.*].

125. Gayômart es también una especie de numen de la vegetación como Mercurius y como éste fecunda a su madre, la tierra. El suelo, donde su vida se terminó, se convirtió en oro, y donde se desintegraron sus diferentes miembros surgieron los diferentes metales. Cf. Christensen, *Les Types du premier homme et du premier roi dans l'historie légendaire des Iraniens*, pp. 26 y 29.

126. Como el viejo Dragón (*senex Draco*) según Valentín en *Practica* (*Mus. herm.*, p. 425). *Verus Hermes*, pp. 15, 16. Aquí Mercurius también es designado con el nombre gnóstico «padre-madre».

127. *De arte chimica*, en *Art. aurif.* I, p. 582. Como niño real (*regius puellus)*, en *Introitus ap.* (*Mus. herm.*, pp. 658 y 655), etcétera.

128. Cf. § 274 ss. de este ensayo.

del ano» (*terminus ani*)[129]. En el *Gran Bundahišn* se enuncia que el ano de Garodman es «como el infierno en la tierra»[130].

F. MERCURIUS COMO UNIDAD Y TRÍADA

270 A pesar de la manifiesta duplicidad de *Mercurius*, se acentúa su unidad, especialmente en su figura como *lapis*. Es «lo uno en todo el mundo»[131]. La unidad es generalmente al mismo tiempo una tríada en clarísima similitud a la Trinidad, a pesar de que la tríada de Mercurius no proviene del dogma cristiano, sino que es más antigua. Ya en el tratado Περὶ ἀρετῆς (*Sobre el arte*) de Zósimo[132]. Marcial llama a Hermes «el solo todo y tres veces uno»[133]. En Monakris (Arcadia) se veneraba un Hermes tricéfalo. También hay un Mercurius galo tricéfalo[134]. Este dios galo era también un psicopompo. En general comparte la tríada con los dioses del mundo subterráneo, también con Tifón τρισώματος (de tres cuerpos), Hécate τρισώματος y τριπρόσωπος (de «tres caras»)[135] y los τριτοπάτορες (tritopatreo) con sus cuerpos de serpiente. Estos últimos son según Cicerón[136] los tres hijos de Zeus βασιλεύς (rey), del *rex antiquissimus* (rey muy antiguo)[137]. Se llaman «ancestros» y son dioses del viento[138]; evidentemente con la misma lógica con la cual entre los indios hopi las serpientes (ctónicas) son al mismo tiempo relámpagos celestiales que anuncian lluvia. Khunrath lo lla-

129. *Ad Sarratantam episcopum*, en *Art. aurif.* I, p. 130. Aquí se trata del *lapis*, idéntico a Mercurius y que es denominado de este modo. El contexto habla en contra de la lectura *anni* (del año). El pasaje inmediatamente siguiente, «nace entre dos montañas», remite a *Tractatus Aristotelis* (*Theatr. chem.*, 1622, V, pp. 880 ss.), donde se describe el acto de la defecación. [Cf. § 182, nota 127, de este volumen.] Cf. las ilustraciones correspondientes en *Cod. Rhenovacensis* para *Aurora consurgens* II.

130. Cap. XXVII. Reitzenstein y Schaeder, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*, p. 119.

131. *Ros. phil.*, en *Art. aurif.* II, p. 253.

132. Berthelot, *Alch. grecs*, III, VI, 18, pp. 136/132 s. «La mónada <naturaleza> de la composición <conduce> a una tríada indivisible y, a su vez, <conduce> la tríada compuesta a una tríada que se desmembra y produce un cosmos mediante la previsión (προνοίᾳ) de la causa creadora primera y un demiurgo de la creación, por lo cual éste también se llama τρισμέγιστος (tres veces muy grande) debido a que concibió triádicamente lo creado y lo creador».

133. Reitzenstein, *Hellenistische Mysterienreligionen*, p. 14.

134. Reinach, *Cultes, Mythes et religions* III, pp. 160 s.

135. Schweitzer, *Herakles*, pp. 84 ss.

136. *De natura deorum*, 3, 21, 53. [Los *tritopáteres*, lat. *tritopatres*, eran divinidades atenienses a las que se ofrecían plegarias después del nacimiento de los hijos.]

137. También hay un Zeus *triops* (de tres ojos).

138. Roscher, *Lexicon der griechischen und römischen Mythologie* V, cols. 1208 y 1209.

ma *triunus* (unitrino)[139] y *ternarius* (ternario)[140]. Mylius lo ilustra como una serpiente tricéfala[141]. El *Aquarium sapientum* dice que es «una esencia universal unitrina que es denominada Jehová»[142]. Él es simultáneamente divino y humano[143].

271 De estas referencias se ha de derivar la conclusión según la cual Mercurius no sólo corresponde a Cristo, sino incluso a la divinidad unitrina en sí. La *Aurelia occulta* lo llama *Azoth* y explica esta expresión del siguiente modo: «Él <Mercurius> es, en efecto, la A y la O presentes en todas partes. Los filósofos me ornamentaron con el nombre Azoth, pronunciado por los latinos A y Z, por los griegos α y ω, por los hebreos *aleph* y *thau*, nombres de cuya suma resulta:

$$\text{A} \left\{ \begin{matrix} \text{z} \\ \omega \\ \text{ת} \end{matrix} \right\} \text{Azoth»}$$ [144].

Este paralelismo no deja nada que desear en su claridad. De manera igualmente inequívoca se expresa el comentador anónimo del *Tractatus aureus*: todas las cosas provienen del «cielo filosófico ornado con una admirable multitud infinita de estrellas». Es la palabra del Creador personificada, el *logos* de Juan sin el cual «no se hizo nada de cuanto existe». El autor dice literalmente: «Así la Palabra de renovación es invisiblemente inherente a todas las cosas, palabra que ciertamente no es evidente en los cuerpos elementales y sólidos, si no son retrotraídos a la quintaesencia astral o celestial. Así, esta Palabra de renovación es aquella simiente de la promesa o el cielo de los filósofos que brilla en las luces infinitas de los astros»[145]. Mercurius es el *logos* que se ha vuelto mundo. La exposición podría apuntar a que fundamentalmente es idéntico a lo inconsciente colectivo, pues el cielo estelar parece ser, tal como intenté demostrarlo en mi ensayo «El espíritu de la psicología»[146], una representación de la peculiar constitución de lo inconsciente.

139. *Von hyl. Chaos*, Biij v° y p. 199.
140. *Ibid.*, p. 203.
141. *Phil. ref.*, p. 96.
142. Esta peculiar denominación se refiere al demiurgo, el Ialdabaot saturnino que estaba en relación con el «Dios judío».
143. En *Mus. herm.*, p. 112.
144. *Theatr. chem.* (1613) IV, p. 575.
145. *Ibid.*, p. 696 [la que sigue es una cita bíblica de Juan 1, 3]. «... sic omnibus rebus Verbum regenerationis invisibiliter quidem inhaerer; quod tamen in elementaribus et crassis corporibus non manifestatur, nisi reducantur in essentiam quintam sive naturam coelestem et astralem. Hoc itaque regenerationis verbum, est semen istud pro missionis, sive coelum Philosophorum, infinitus astrorum luminibus nitidissimum» (*Tract. aureus cum scholiis*, en *Theatr. chem.,* 1613, IV, p. 697).
146. Cf. la Bibliografía.

Debido a que Mercurius es denominado muy frecuentemente *filius* (hijo), su carácter predominante filial está fuera de cuestión[147]. Por eso, se comporta con Cristo como un hermano y segundo hijo de Dios que, sin embargo, cronológicamente debe considerarse como el mayor y, por lo tanto, como el primogénito. Esta idea remite a las representaciones de los eutiquianos de Miguel Pselo (1050)[148] del primer hijo (Satanael)[149] y de Cristo como segundo[150]. Al mismo tiempo Mercurius no se comporta sólo como contrapartida o contraparte de Cristo (en cuanto es «hijo»), sino también como contraparte de la trinidad en sí en cuanto es concebido como unitrinidad (ctónica). Según esta última concepción sería una de las mitades de la divinidad. Si bien es la mitad oscura y ctónica, no es solamente el mal, pues es considerado «bueno *y* malo» o un «sistema de las fuerzas superiores en lo inferior». Alude a aquella figura doble que parece estar detrás de la figura de Cristo y del diablo, a saber, al enigmático Lucifer que es a la vez un atributo del diablo y de Cristo. En *Apocalipsis* 22, 16 Jesús dice de sí mismo: «Yo soy la raíz y el descendiente de David, el lucero radiante del alba».

272 Una peculiaridad de Mercurius expresada con mucha frecuencia, que lo aproxima indudablemente a la divinidad, es decir, al dios creador primitivo, es la facultad de crearse a sí mismo. En el tratado de las *Alegorías sobre la turba* se dice de Mercurius: «La madre me dio a luz y ella misma es creada por mí»[151]. Como dragón, es decir, como uroboros, se fecunda, se concibe, se da a luz, se consume, se mata a sí mismo, también se eleva por sí mismo como dice el *Rosarium* y así se parafrasea el misterio del sacrificio de la muerte de Dios[152]. En este caso, como en una serie de alusiones similares, no se puede suponer sin más que tales conclusiones hayan resultado conscientes a los alquimistas medievales en la misma medida que a noso-

147. Cf. por ejemplo *Ros. phil.*, en *Art. aurif.* II, p. 248: «... el hijo de color celestial» (citado de *Secretum* de Hali). Khunrath, *Von hyl. Chaos: filius macrocosmi*, «hijo del macrocosmos», *passim*; *unigenitus* (unigénito), p. 59. Penotus, *De medicamentis chemicis*, en *Theatr. chem.* (1602) I, p. 681: «hijo del hombre, y también fruto de la virgen».

148. *De daemonibus* (trad. Marsilio Ficino), folio N V[vo].

149. Cf. al respecto el informe sobre los bogomilos en Eutimio Zigabeno, *Panoplia docmatica*, Migne, PG CXXX, cols. 129 ss.

150. La dualidad del carácter filial parece anunciarse ya en los ebionitas de Epifanio: «Afirman que dos han sido erigidos por Dios, siendo uno el Cristo y el otro el diablo» (*Panarion*, XXX, 16,2).

151. En *Art. aurif.* I, p. 151, *Aenigma* V. En los *Contes del Graal* de Chrétien de Troyes se expresa lo mismo sobre Dios: «Ce doint icil glorïeus pere / Qui de sa fille fist sa mere» (Hilka, *Der Percevalroman*, Z, 8299 s., p. 372).

152. *Art. aurif.* II, p. 339: «se eleva por sí mismo».

tros. Sin embargo, el hombre y a través de él lo inconsciente expresan muchas cosas que no necesariamente tienen que ser conscientes en sus implicaciones. A pesar de esta observación restrictiva quisiera evitar dar la impresión de que los alquimistas eran totalmente inconscientes de sus procesos de pensamiento. Las citas anteriores deberían bastar para mostrar hasta qué punto esto no fue así. Aunque *Mercurius* es considerado en muchísimos textos como «trino y uno», sin embargo, tiene una gran participación en la *cuaternidad* del *lapis* con el que es esencialmente idéntico. Remite a los rasgos de aquella extraña situación que representa el problema de 3 y 4. Se trata del conocido y enigmático *Axioma de María Profetisa*. Hay un Hermes tradicional *tetracephalus* (cuadricéfalo)[153] y uno tricéfalo (*tricephalus*). El plano del templo sabiano de Mercurio era un triángulo dentro de un rectángulo[154]. En los escolios para el *Tractatus aureus* el símbolo de Mercurio es un cuadrado encerrado en un triángulo y este último en un círculo (= totalidad)[155].

G. LAS RELACIONES DE MERCURIUS CON LA ASTROLOGÍA Y CON LA TEORÍA DE LOS ARCONTES

273 Una de las raíces de la peculiar filosofía de Mercurius radica pues indudablemente en la antigua astrología y en la doctrina gnóstica de los arcontes y de los eones derivada de ella. Con el planeta Mercurio mantiene una relación de identidad mística que aparece o bien como una contaminación apenas distinguible o bien, por lo menos, mediada por una identidad espiritual. En el primer caso el mercurio es simplemente el planeta Mercurio como aparece en la tierra (así como el oro es simplemente el sol en la tierra)[156]; en el último caso es el «espíritu» del mercurio que es idéntico al espíritu del planeta correspondiente. Ambos espíritus, o más bien, este espíritu mismo fue personificado y, por ejemplo, convocado como apoyo o invocado mágicamente como paredro (*spiritus familiaris*) para prestar un servicio. Todavía poseemos en la tradición alquímica las instrucciones correspondientes para tales procedimientos en el tratado harranita *Clavis maioris sapientiae* de Artefius[157], que coinciden con las descripciones de las invocaciones mencionadas por von Dozy-de

153. Schweitzer, *Heracles*, p. 84.
154. Chwolsohn, *Die Ssabier und der Ssabismus* II, p. 367.
155. Mangetus, *Bibl. chem. curiosa* I, p. 409a.
156. Maier, *De circulo physico quadrato*, p. 3.
157. En *Theatr. chem.* (1613) IV, pp. 221 ss.

Goeje[158]. También se encuentran indicaciones de tales procedimientos en el *Liber quartorum*[159]. Esto mantiene un paralelismo con la información según la cual Demócrito habría obtenido el secreto de los jeroglíficos a partir del genio del planeta Mercurio[160]. El espíritu Mercurius aparece aquí en el papel del mistagogo como en el *Corpus hermeticum* o como en los sueños de Zósimo. Desempeña el mismo papel en la notable visión del sueño de la *Aurelia occulta* donde aparece como *ánthropos* con la corona de astros[161]. Como pequeño astro cerca del sol es el hijo del Sol y la Luna[162]. Sin embargo, inversamente, él es también el creador de sus padres, el Sol y la Luna[163], o como observa el tratado de Wei Po-yang (hacia 142 d.C.), el oro obtiene sus propiedades de Mercurius[164]. (A causa de la contaminación el mito astrológico está también concebido justamente desde el punto de vista químico.) En virtud de su naturaleza semifemenina Mercurius es identificado frecuentemente con la Luna[165] y con Venus[166]. Como su propia *consors* (consorte) divina, él se convierte fácilmente en la diosa del amor, del mismo modo que en cuanto Hermes es itifálico (ἰθυφάλλικος). También es

158. *Nouveaux documents pour l'étude de la religion des Harraniens*, p. 341.

159. En *Theatr. chem.* (1622) V, pp. 114 ss.

160. Berthelot, *Alch. grecs*, Introducción, p. 236.

161. *Theatr. chem.* (1613) IV, p. 579. Él corresponde a la *stella septemplex* que aparece al final de la obra (l.c., p. 576): «Cocina hasta que aparezca la estrella en la séptima fase que da vueltas por la órbita». Cf. al respecto la representación de Cristo como director del corro de los astros del cristianismo antiguo.

162. *Tabula smaragdina*, *Ros. phil.*, en *Art. aurif.* II, p. 253, y Mylius, *Phil. ref.*, p. 101.

163. *Allegoriae super librum Turbae*, en *Art. aurif.* I, p. 155: «origen del Sol», *origo Solis*. Ventura, *De ratione conficiendi lapidis*, en *Theatr. chem.* (1602) II, p. 337: «... el Sol nace al mismo tiempo que la Luna en el vientre de Mercurio».

164. *An Ancient Chinese Treatise*, p. 241.

165. *Epistola ad Hermannum*, en *Theatr. chem.* (1622) V, p. 893; *Gloria mundi*, en *Mus. herm.*, pp. 224 y 244. Como substancia arcana magnesia se llama *luna plena* (luna llena) en *Ros. phil* (*Art. aurif.* II, p. 231) y *succus lunariae* (bebida lunar) (l.c., p. 211). Cayó desde la luna, Berthelot, *Alch. grecs*, III, VI, 9, pp. 133/125. El signo de Mercurius es un cuarto de luna en el *Libro de Crates* (Berthelot, *La Chimie au moyen âge* III, p. 489). En los papiros mágicos griegos Hermes es llamado «órbita de la luna» (Preisendanz, *Papyri Graecae magicae*, V, p. 401).

166. Visión de Crates en Berthelot, *La Chimie au moyen âge* III, p. 63. Como Adán con Venus (¡*sic*!) en el baño (Valentinus, *Practica*, en *Mus. herm.*, 425). Como *sal Veneris* (sal de Venus), león verde y rojo = Venus (Khunrath, *Von hyl. Chaos*, pp. 91 y 93). Mercurio corporal = Venus (*Ros. phil.*, en *Art. aurif.* II, p. 239). La substancia de *Mercurius* está constituida de Venus (Mylius, *Phil. ref.*, p. 17). Como su madre Venus es la *matrix corrupta*, él es como hijo el *puer leprosus* (*Rosinus ad Sarratantam*, en *Art. aurif.* I, p. 318). En los papiros mágicos se menciona que Hermes está subordinado al día de Afrodita (Preisendanz, l.c., II, p. 120). Los atributos de Venus son idénticos a los de Mercurio, a saber, hermana, novia, aire, lo verde, león verde, fénix en Al-Iraqi (Holmyard [ed.], *Kitāb al-ʿilm al-muktasab*, p. 420).

denominado «virgen castísima»[167]. La relación del mercurio con la luna, es decir, con la plata, es evidente. Mercurius como στίλβων, el brillante o resplandeciente, que como Venus aparece en el cielo matutino y vespertino en inmediata cercanía con el Sol, es igual que ella un φωσφόρος, Lucifer, un portador de luz. Él anuncia como el lucero del alba, pero en forma aún más inmediata, la luz venidera.

274 Una relación importante para la interpretación de Mercurius es sobre todo la relación con Saturno. Mercurius como anciano es idéntico a Saturno, aun cuando a menudo, especialmente entre los antiguos, no es el mercurio, sino el plomo ligado a Saturno el que representa la *prima materia*. En el texto árabe de la *Turba*[168] el mercurio es idéntico al «agua de la Luna y de Saturno». En los *Dicta Belini* Saturno dice: «Mi espíritu es el agua que disuelve todos los miembros entumecidos de mis hermanos»[169]. Se trata del «agua eterna» que, por cierto, también es Mercurius. Raimundo Lulio observa que «se extrae un determinado aceite del color del oro del plomo filosófico»[170]. Según Khunrath Mercurius es la «sal» de Saturno[171], o Saturno es sin más Mercurius. Saturno «extrae el agua eterna»[172]. Como aquel Saturno él también es un hermafrodita[173]. Saturno es «un anciano en la montaña; en él las naturalezas están unidas a su complemento <a saber, los cuatro elementos>... y todo esto está en Saturno»[174]. Lo mismo se dice de Mercurius. Saturno es el padre y el origen de Mercurius, por eso, este último se llama *Saturnia proles* (descendencia de Saturno)[175]. El Mercurius viene del «corazón de Saturno o es Saturno»[176] o de la planta Saturnia se extrae «una agua clara»: «el agua más perfecta y la flor del mundo»[177]. Esta declaración del *Canonicus* de Bridlington, *sir* George Ripley, se encuentra en el más sorprendente paralelismo con la doctrina gnóstica según la cual Cronos (Saturno) es una «fuerza del color del agua (ὑδατόχρους)» que destruye todo, pues «agua es destrucción»[178].

167. *Aurelia occulta*, en *Theatr. chem.* (1613) IV, p. 546.
168. Ruska (ed.), *Turba philosophorum*, p. 204, nota 5.
169. *Art. aurif.* II, p. 379. *Idem* Dorn, *De transmutatione mettallorum*, p. 640.
170. Citado por Mylius, *Phil. ref.*, p. 302.
171. *Von hyl. Chaos*, p. 197.
172. *Aenigma philosophorum*, en *Theatr. chem.* (1613) IV, p. 520.
173. Khunrath, *Von hyl. Chaos*, p. 195.
174. *Rhasis Epistola*, en Maier, *Symbola aureae mensae*, p. 211. Así como Saturno reúne a todos los metales en sí, así también mercurio (l.c., p. 531).
175. Mylius, *Phil. ref.*, p. 305. «Saturn's Chyld», en Ripley, *Medulla* (*Theatr. chem. Brit.*, 1652, p. 391).
176. Pantheus, *Ars transmutationis metallicae*, folio 9 r°.
177. Riplaeus, *Opera*, p. 317.
178. Hipólito, *Elenchos*, V, 16, 2, p. 111.

275 Como el espíritu planetario de Mercurio, así también el espíritu de Saturno es «muy adecuado a esta obra»[179]. Es conocida una de las figuras de transformación de Mercurius en el proceso alquímico, el león, a veces verde, a veces rojo. Esta mutación es considerada por Khunrath como el atraer hacia fuera el león de la cueva de la montaña saturnina[180]. El león está desde antaño y en primera línea vinculado a Saturno[181]. Es el «León de la Tribu Católica»[182] (¡una paráfrasis de «león de la tribu de Judá», una *allegoria Christi* [alegoría de Cristo]![183]). Khunrath denomina a Saturno el «león verde y rojo»[184]. En el gnosticismo Saturno es el arconte supremo, el Ialdabaot con cabeza de león[185] (en alemán «hijo del caos»). Literalmente, el hijo del caos, en el lenguaje de la alquimia, es, sin embargo, Mercurius[186].

276 La relación y la identidad con Saturno es importante debido a que no es sólo un *maleficus* (malvado), sino incluso la morada del diablo mismo. Como primer arconte y demiurgo no obtiene por parte del gnosticismo la mejor calificación. Según una fuente cabalística le corresponde Belcebú[187]. El *Liber quartorum* lo llama malo (*malus*)[188] e incluso Mylius dice que cuando Mercurius es purificado, Lucifer cae desde el cielo[189]. Una nota marginal manuscrita de la época (comienzos del siglo XVII) referida al término *sulphur* (el principio masculino de Mercurius[190]) lo expone en uno de mis tratados como *diabolus*. Si Mercurius no es precisamente el mal, por lo menos lo contiene, es decir, es moralmente indiferente, bueno y malo, o como dice Khunrath, «bueno con los buenos y malo con los malos». Su esencia se delimita más precisamente sólo cuando se lo concibe como un *proceso* que comienza con el mal y termina con el bien. Un poema un poco lamentable pero ilustrativo en *Verus Hermes*, de 1620, sintetiza este proceso del siguiente modo:

179. «Convenientior planetarum huic operi, est saturnus» (*Liber Platonis quartorum*, en *Theatr. chem.*, 1622, V, pp. 142 y 153).
180. *Ibid.*, p. 93.
181. Preller, *Griechische Mythologie* I, p. 43.
182. Khunrath, l.c., p. 93.
183. Cristo como león en *Ancoratus* de Epifanio y como «cachorro de león» en Gregorio, *In septem Psalmos penitentiales expositio*, Sal 5,10 (Migne, PL XXXIX, col. 609).
184. *Von hyl. Chaos*, p. 196.
185. Cf. al respecto Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, pp. 10, 321, 352.
186. Relativo al día de Saturno como fin de la creación remito al § 301 de esta investigación.
187. *Codex Parisiensis* 2419, fol. 277, citado en Reitzenstein, *Poimandres*, p. 75.
188. *Theatr. chem.* (1622) V, p. 155.
189. *Phil. ref.*, p. 18.
190. *Sulphur* es «el fuego oculto en Mercurio» (Bernardo Trevisano, *De chemico miraculo*, en *Theatr. chem.*, 1602, I, p. 793). *Sulphur* es idéntico a Mercurius: «Sulfuro es mercurial y Mercurius sulfúrico ☿». [*Brevis manuductio*, en *Mus. herm.*, p. 788.]

Un débil nacimiento, un viejo anciano,
Con el sobrenombre de dragón se me llama,
Por eso he sido encerrado
Para que nazca como rey.
...
La espada ardiente me atormenta con gran daño
La muerte corroe mi carne y huesos.
...
Mi alma, mi espíritu, huyen de mí,
Veneno negro y pestilente, un horrible espanto.
Soy como un cuervo negro,
Tal es la ganancia de toda la maldad,
Yacía en el polvo, en el fondo del valle,
¡Oh! que del tres surja un número.
...
¡Oh, alma! ¡Oh, espíritu! No me abandonéis,
Para que yo vuelva a ver la luz del día.
Y que de mí salga el héroe de la paz,
Que todo el mundo quisiera ver[191].

277 En este poema Mercurius describe su transformación, que al mismo tiempo significa la mutación mística del *artifex*[192]; pues no sólo la figura o el símbolo de Mercurius es una proyección de lo inconsciente colectivo, sino también lo que sucedió con Mercurius. Como se puede inferir fácilmente de lo anterior, se trata de la proyección del proceso de individuación que se desarrolla como un proceso psíquico natural aun sin participación de la consciencia. Pero, si esta última participa en él, con cierto conocimiento, entonces se produce siempre con todas las emociones de una vivencia religiosa o de un proceso de iluminación. A partir de esta experiencia surge la identificación de Mercurius con la sabiduría (*sapientia*) y con el Espíritu Santo. Por eso, es por lo menos muy probable que aquellas herejías que comenzaron con los eutiquianos, paulicianos, bogomilos y cátaros y que desarrollaron ulteriormente el concepto de Paráclito en el sentido del fundador del cristianismo, hayan encontrado su continuación en la alquimia, en parte, inconscientemente, en parte, enmascaradamente[193].

191. Por esto Khunrath piensa que se debe pedir a Dios el *Spiritus Discretionis* (espíritu de discernimiento); por él uno se instruye acerca de la distinción del bien y del mal (*Hyl. Chaos*, p. 186); *Verus Hermes* pp. 16 s.

192. Cf. al respecto mis desarrollos en *Psicología y alquimia* [OC 12], índice de materias, *s.v*.

193. No sería imposible, por ejemplo, que la curiosa denominación de los alquimistas como *les poures hommes evangelisans* en Johannes de Rupescissa remitiera a los perfectos cátaros (*perfecti*) y a los pobres de Cristo (*pauperes Christi*) (*La Vertu et la propriété de la*

H. MERCURIUS Y EL DIOS HERMES

278 Ya encontramos una serie de expresiones alquimistas que presentan claramente que el carácter del Hermes clásico reaparece con gran fidelidad en la versión tardía de Hermes. En parte se trata de una repetición inconsciente, en parte de una reviviscencia espontánea y, por último, también de una referencia consciente al dios pagano. De este modo, alguien como Michel Maier es indudablemente consciente de que alude a un ὁδηγός (Hermes como indicador del camino) cuando afirma que en su *peregrinatio* (viaje místico del alma) encontró una estatua de Mercurio que le indicó el camino al paraíso[194] y de que alude a los mistagogos cuando hace hablar de Mercurius a la *Sibila Eritrea*: «Él te hará testigo de los misterios de Dios (*Magnalium Dei*) y de los secretos de la naturaleza»[195]. Así Mercurius es concebido como «divino compuesto de tres», *divinus ternarius*, como fuente reveladora de los secretos divinos[196], o bien es concebido en la forma del oro como alma de la substancia arcana (*magnesia*)[197], o bien como fecundador del *arbor sapientiae*[198]. En un *Epigrama dicho por Mercurius Filosófico*[199], Mercurius es considerado como mensajero de los dioses, como hermeneuta (intérprete) y como el *Theutius* (Thot) egipcio. En efecto, Michael Maier se anima a vincularlo con Hermes Cilenio al denominarlo «este joven arcadio infiel y demasiado elusivo»[200]. En Arcadia se hallaba el santuario del Cilenio, del Hermes itifálico. Los escolios del *Tractatus aureus* llaman a Mercurius directamente el «héroe cilenio» (*cyllenius heros*)[201]. El *infidus nimiusque fugax* también podría ser una denominación de Eros. En efecto, *Mercurius* aparece en la *Chymische Hochzeit* de Rosencreutz bajo la forma de Cupido[202], que castiga la curiosidad del adepto Christian con ocasión de su visita a la señora Venus lastimándole la mano con su flecha. La fle-

quinte essence, Lyon, 1581, p. 31). Jean de la Roquetaillade vivió aproximadamente a mediados del siglo XIV. Fue un crítico de la Iglesia y del clero (Ferguson, *Biblioteca chemica* II, p. 305). Los procesos de los cátaros duraron hasta mediados del siglo XIV.

194. *Symbola aureae mensae*, pp. 592 s.
195. *Ibid.*, p. 600.
196. Dorn, *De transmut. met.*, en *Theatr. chem.* (1602) I, p. 621.
197. Khunrath, *Von hyl. Chaos*, p. 233.
198. Riplaeus, *Duodecim portarum*, pp. 124 ss.
199. *Mus. herm.*, p. 738.
200. *Symbola aureae mensae*, p. 386.
201. *Tract. aureus cum scholiis*, en *Theatr. chem.* (1613) IV, p. 761.
202. También se halla en la forma del joven (que indica el camino) y del «hijo antiquísimo de la madre».

cha es el dardo de la pasión (*telum passionis*)[203] atribuido a Mercurio. Mercurius es un *sagittarius* (arquero), y, justamente, «quien tira sin la cuerda del arco» y «no se encuentra en ninguna parte sobre la tierra»[204], es decir, el que se debe considerar abiertamente como demonio. A él se le adscriben las ninfas en la tabla de los símbolos de Penot[205], lo que remite a Pan, el dios de los pastores. Su lascividad se pone de manifiesto en una ilustración en *Tripus Sendivogianus*[206], en donde él aparece en un carro triunfal tirado por un gallo y una gallina y detrás de él se encuentra una pareja de enamorados que se abrazan desnudos. En este contexto se pueden mencionar también las numerosas representaciones de conjunción, más bien obscenas, en virtud de las cuales antiguas ediciones se siguen considerando frecuentemente cuando menos como pornográficas. También pertenece a este ámbito de lo terrestre o que está bajo tierra (χθόνιος) (Hermes subterráneo), la representación que aparece en manuscritos de los actos excretorios, incluso el vómito (*vomitus*)[207]. Mercurius es también la «constante cohabitación»[208] como se presenta de la forma más pura en la representación de Śiva-Śakti del tantrismo. Es probable que haya relaciones entre la alquimia griega, la árabe y la de la India. Reitzenstein[209] informa sobre el relato de Padmanaba tomado del libro popular turco de los cuarenta visires que podría provenir de la época mogol. Sin embargo, ya en los primeros siglos del cristianismo hubo influencias religiosas de la India en el sur de Mesopotamia y en el siglo II a.C. conventos budistas en Persia. En el templo real (hacia el siglo XV) de Padmanabhapura en Travancore encontré dos representaciones en relieve de un anciano itifálico (*senex ithyphallicus*) alado completamente no indio. En una de las representaciones se lo ve erguido hasta la mitad del cuerpo dentro de la luna. (¡Sin querer uno piensa en el anciano alado itifálico que persigue a la mujer «azul» o «perruna»[210] en los gnósticos de Hipólito!) Además, el Cilenio también aparece en Hipólito[211] como idén-

203. En *Cantilena Riplei*, *Opera*.

204. *Introitus ap.*, en *Mus. herm.*, p. 653.

205. *Theatr. chem.* (1602) II, p. 123.

206. Sendivogius, *Tripus chemicus*: conversación de Mercurius, p. 67.

207. Por ejemplo, *Codex Rhenoviensis*, Zúrich, y *Codex Vossianus*, Leiden.

208. En relación con este motivo cf. *Símbolos de transformación* [OC 5] (§ 306, 308 y 318, nota 16).

209. *Alchemistische Lehrschriften und Märchen bei den Arabern*, pp. 77 s.

210. κυανοειδῆ o κυνοειδῆ. Hipólito, *Elenchos*, V, 20, 6 y 7, p. 122. Wendland [ed.] opta por la última lectura. Los equivalentes de este curioso mitologema en la alquimia confirman ambas posibilidades: perro como *logos*, *psychopompos* e «hijo del perro de color azul celestial» = Mercurius.

211. *Elenchos*, V, 7, 29, p. 85.

tico, por un lado, al *logos*, y, por el otro, al maligno *Korybas*, al Falo (*Phallus*), al principio demiúrgico en general[212]. A este oscuro Mercurius corresponde el incesto madre-hijo[213] que históricamente se podría retrotraer a las influencias mandeas: allí Nabu (Mercurius) e Istar (Astarté) conforman una sicigia. Astarté es la diosa del amor maternal en todo el Cercano Oriente donde también está vinculada por todas partes con el motivo del incesto. Nabu es el «Mesías de la mentira» que es castigado por su maldad y mantenido en prisión por el Sol[214]. Por eso, no llama la atención cuando los textos recuerdan una y otra vez que Mercurius «se halla en el estercolero», a lo que se añade irónicamente que «muchos revolvieron en las letrinas, pero no encontraron nada»[215].

279 Por otra parte, hay que entender a Mercurius oscuro como una condición de inicio en donde lo más inferior del comienzo debe ser concebido como un símbolo de lo supremo y de todos modos lo supremo también como símbolo de lo ínfimo: «Comienzo y fin se dan la mano». El uroboros, «el uno todo», es la unión de los opuestos alcanzada en el proceso. Penot dice lo siguiente del proceso:

> Mercurius es engendrado por la naturaleza como hijo de la naturaleza y como fruto de lo fluido. Sin embargo, así como el hijo del hombre es engendrado por el filósofo y creado como fruto de la virgen, del mismo modo tiene que ser elevado de la tierra y purificado de todo lo terrenal, entonces se eleva como un todo en el aire que se ha transformado en espíritu. Así se cumple la palabra del filósofo: «Él asciende desde la tierra al cielo y toma la fuerza de lo superior y de lo inferior en sí y así se despoja de la naturaleza terrena e impura y se viste de naturaleza celestial»[216].

280 Debido a que Penot se refiere aquí a la *Tabula smaragdina* hay que recalcar que disiente en un punto esencial del espíritu de la *Tabula*. Presenta una ascensión de Mercurius que corresponde por completo a la transformación cristiana del hombre material en el hombre pneumático. Por el contrario, en la *Tabula* se enuncia[217]: «Él asciende desde la tierra al cielo y luego desciende nuevamente a la tierra y toma la fuerza de lo superior y de lo inferior en sí». Además se expresa: «Su fuerza es perfecta cuando se ha dirigido a la

212. En el sincretismo de las concepciones naasenas surge un intento similar al concepto de Mercurius de captar y expresar la paradoja del fundamento primero experimentada psicológicamente. Aquí me tengo que limitar a esta referencia.

213. Cf. *Psicología y alquimia* [OC 12].

214. Cf. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, pp. 43, 55 y 142.

215. *Ros. phil.*, en *Art. aurif.* II, p. 243.

216. *De medicamentis chemicis*, en *Theatr. chem.* (1602) I, p. 681.

217. Ruska [ed.], p. 2 [aquí traducción de Jung].

tierra». No se trata de ningún modo de una ascensión al cielo en un solo sentido, sino que, al contrario del camino del Salvador cristiano que viene de arriba hacia abajo y que luego regresa arriba, el *filius macrocosmi* (hijo del macrocosmos) comienza su recorrido abajo, asciende y luego regresa nuevamente a la tierra con las fuerzas de lo superior y lo inferior unidas. De esta manera hace el movimiento inverso y pone de manifiesto su naturaleza contraria a la de Cristo y a la del Salvador gnóstico; por el contrario, existe un determinado parentesco con la representación basilidiana de la tercera filiación. Mercurius tiene la naturaleza circular de uroboros y, por eso, se simboliza con un simple círculo (*circulus simplex*) cuyo punto medio (*punctum medium*) también es él[218].

281 Por lo tanto, puede decir de sí mismo: «Soy uno, y al mismo tiempo hay muchos en mí»[219]. El mismo tratado entiende el centro del círculo (*centrum circuli*) como la tierra en los hombres y la denomina la «sal» a la cual Cristo hizo referencia[220]: «Vosotros sois la sal de la tierra»*.

I. EL ESPÍRITU MERCURIUS COMO LA SUBSTANCIA ARCANA

282 Mercurius, como se asegura en general, es el *arcanum*[221], la *prima materia*[222], el «padre de todos los metales»[223], el caos originario, la tierra paradisíaca, la «materia en la cual la naturaleza trabajó un poco y que no obstante dejó sin terminar»[224]. Pero también es la *ultima materia*, la meta de su propia transformación, la piedra[225], la tintura, el oro filosofal, el carbunclo, el *homo philosophicus*, el segundo Adán, la *analogia Christi*, el rey, la luz de las luces, el dios terrestre (*deus terrestris*), en efecto, la divinidad misma o su perfecta corresponden-

218. *Tract. aureus cum scholiis*, en *Theatr. chem.* (1613) IV, pp. 690 s.

219. *Aurelia occulta*, l.c., p. 575.

220. *Ibid.*, p. 555 [Mt 5, 13].

* El § 281 de la edición angloamericana que corresponde a nuestro § 303 queda en su lugar original. Por lo tanto, se suprime aquí esa numeración de parágrafos. [*N. del E. alemán*].

221. *Tract. aureus cum scholiis*, en *Theatr. chem.* (1613) IV, p. 689.

222. Mylius, *Phil. ref.*, p. 179; *Tract. aureus*, en *Mus. herm.*, p. 25; Bernardo Trevisano, *De chemico miraculo*, en *Theatr. chem.* (1602) I, p. 787.

223. *Exercit. in Turbam*, en *Art. aurif.* I, p. 154.

224. *Ros. phil.*, en *Art. aurif.* II, p. 231.

225. Ventura, *De ratione conficiendi lapidis*, en *Theatr. chem.* (1602) II, p. 263: «piedra bendita». Dorn, *de transmut. met.*, en *Theatr. chem.* (1602) I, p. 578: «el Mercurio ardiente y perfecto»; l.c., p. 690: [¡versión libre! «La piedra adánica surge del mercurio adánico en la mujer Eva»]. Lullius, *Codicillus*, en Mangetus, *Bibl. chem. curiosa*, pp. 875 ss.: «... el bien buscado es nuestra piedra y Mercurius».

cia. Debido a que ya me dediqué en otra oportunidad a los sinónimos y significado de la piedra, no quiero entrar aquí en más detalles.

283 Además de la *prima materia* como el comienzo más bajo, y del *lapis* como el más alto fin, Mercurius es también el proceso que se encuentra entre ambos y que, además, es procurado por él mismo. Es «comienzo, medio y fin de la obra»[226]. Por eso, es denominado mediador (*mediator*)[227], conservador (*servator*) y salvador (*salvator*). Es *mediator* como Hermes. Como remedio universal (*medicina catholica*) y *alexiphármakon* es el «conservador del mundo», *servator mundi* (el que sostiene al mundo). Por un lado, es «el Salvador de todos los cuerpos imperfectos»[228], por otro, es «imagen de la encarnación de Cristo»[229], *unigenitus* (unigénito) y «de la misma substancia (ὁμοούσιος) del hermafrodita paternal»[230] en general, es en el macrocosmos (de la naturaleza) en todo sentido aquello que Cristo es en el *mundus rationalis* (mundo racional) de la revelación divina. Pero, como muestra la sentencia «mi luz supera cualquier (otra) luz»[231], la pretensión de Mercurius va mucho más allá, por lo cual los alquimistas lo caracterizaron incluso como unitrinidad[232] para así presentar su absoluta correspondencia con Dios. Es conocido el *Satan tricephalus* (Satán tricéfalo) de Dante, una trinidad en la unidad. Satán es una correspondencia con Dios pero en sentido opuesto. Ésta no es de ningún modo la concepción de los alquimistas. Ellos ven en Mercurius una emanación armónica de la esencia de la divinidad o una creación de la misma. El hecho de que continuamente sea resaltada la capacidad de creación propia, de transformación, de destrucción y de copulación consigo mismo se contradice con la idea de que es una *creatura*. Por eso, resulta lógico, cuando

226. *Tract. aureus cum scholiis*, en *Theatr. chem.* (1613) IV, p. 689.

227. *Exercit. in Turbam*, en *Art. aurif.* I, p. 170; Ripley, *Chym. Schriften*, p. 31; *Tract. aureus cum scholiis*, en *Theatr. chem.* (1613) IV, p. 691: «mediador que establece la paz entre los enemigos».

228. *Aquarium sap.*, en *Mus. herm.*, p. 111.

229. *Ibid.*, p. 118.

230. Khunrath, *Hyl. Chaos*, p. 59.

231. *Septem tract. Hermet.*, en *Ars chemica*, p. 22. En *Ros. phil.* (*Art. aurif.* II, p. 381) se señala: «Yo ilumino el aire con mi luz y caliento la tierra con mi calor, engendro y nutro las cosas de la naturaleza, las plantas y las piedras y expulso las tinieblas de la noche con mi poder y hago que duren los días del mundo e ilumino todo lo que es luminoso con mi luz y también aquello que no tiene esplendor ni magnitud. Pues todo esto es mi obra cuando me visto con mi vestidura. Y quienes me busquen, harán la paz entre mí y mi esposa». Esta es una cita de los *Dicta Belini* (reproducida en Mangetus, *Bibl. chem. curiosa* I, pp. 478 s., ¡hay variantes del texto!). He consignado el pasaje en forma completa en virtud de su considerable interés psicológico.

232. «Pues en la piedra están el alma, el cuerpo y el espíritu, y, sin embargo, es sólo una piedra» (*Exercit. in Turbam* IX, en *Art. aurif.* I, p. 170).

Paracelso y Dorn expresan la idea de que la *prima materia* es algo *increatum* (increado), es decir, un principio coeterno con Dios. Esta denegación de la *creatio ex nihilo* coincide con el hecho de que Dios (Gn 1) encontró primero el *tehom*, justamente aquel mundo maternal de Tiâmat, como cuyo hijo se nos presenta Mercurius[233].

K. SÍNTESIS

284 1) Mercurius consiste en todos los opuestos concebibles. Es una dualidad explícita que, sin embargo, es continuamente denominada unidad, aunque sus innumerables contradicciones internas pueden separarse dramáticamente en igual cantidad de figuras aparentemente autónomas.

2) Es físico y espiritual.

3) Es el proceso de transformación de lo inferior, físico, en lo superior, espiritual, y viceversa.

4) Es el diablo, un salvador que indica el camino, un «engañador» evasivo y la divinidad como se refleja en la naturaleza maternal.

5) Es el reflejo de una experiencia mística del *artifex* que coincide con el *opus alchymicum*.

6) En cuanto tal experiencia representa, por un lado, el sí-mismo, por el otro, el proceso de individuación y, en virtud de la ilimitación de sus determinaciones, también lo inconsciente colectivo[234].

285 Seguramente la fabricación de oro y, en general, la investigación de la naturaleza química fueron grandes promotores de la alquimia. Sin embargo, uno aún más importante e incluso más apasionante parece haber sido, no se puede decir la «investigación», sino más bien la *experiencia de lo inconsciente*. El que durante tanto tiempo no se haya comprendido este aspecto de la alquimia —la μυστικά (lo místico)—, radica pura y exclusivamente en el hecho de que no se sabía nada de psicología y especialmente nada de lo inconsciente suprapersonal y colectivo. Mientras no se sabe nada de una existencia psíquica ella es proyectada, si es que aparece. Así el primer conocimiento sobre la regularidad y legalidad psíquica se encontró precisamente en las estrellas y luego se extendió a la materia desconocida. De ambos ámbitos de experiencia se desprendieron ciencias, de la astrología la astronomía y de la alquimia la química. En cambio, la peculiar relación entre la determinación astronómica del tiempo y el carácter sólo recientemente procuró convertirse en algo así

233. Cf. al respecto *Psicología y alquimia* [OC 12], § 26 y 430 ss.
234. De ahí la denominación de Mercurius como *mare nostrum*, «nuestro mar».

como un empirismo científico. Los hechos psíquicos realmente importantes no pueden ser ni medidos numéricamente, ni pesados, ni estudiados en tubos de ensayo o con el microscopio. Son, por lo tanto, (presumiblemente) invisibles, esto es, en otros términos, que hay que confiarlos a la gente que tiene un sentido (interno) para ello, así como los colores se les muestran a los que ven y no a los ciegos.

286 El tesoro proyectivo que se halla en la alquimia resulta aún casi desconocido. A eso se añade que tiene una tremenda desventaja que entorpece la investigación, pues a diferencia de las disposiciones de carácter astrológicas que, si son negativas, como mucho son desagradables para el individuo, pero, sin embargo, divierten al prójimo, las proyecciones alquímicas representan contenidos colectivos que se encuentran en un contraste vergonzoso —o, mejor aún, en una relación de compensación— con respecto a nuestras más altas convicciones racionales y valores. Dan curiosas respuestas del alma natural a las cuestiones últimas y más extremas que han sido abandonadas por la *ratio* (razón). Frente a todo progreso y futuro deseado ardientemente que han de liberar de un presente tortuoso, remiten a algo muy primitivo, a aquel subir y bajar o ir y venir que se desenvuelve en la eternidad, aparentemente estático y sin esperanza, a nuestro mundo tan íntimamente creído que asemeja una fantasmagoría de cambiante decorado. A nuestra vida activa y ávida le muestran como meta de salvación un símbolo de lo inanimado que no vive por sí mismo, sino que meramente *es* o «existe» y al que le *sucede* la vida en una contraposición inconcebible e inconmensurable. «Alma», esta abstracción insubstancial de nuestro intelecto racional, o «espíritu», esta metáfora bidimensional de nuestra dialéctica filosófica seca y árida, aparecen aquí con una plasticidad casi material como cuerpos-hálitos casi palpables y se niegan a funcionar como partes constitutivas intercambiables de nuestra consciencia racional. Se pierde la esperanza de una psicología sin alma y también desaparece nuestra ilusión de que lo inconsciente no se haya descubierto hasta ahora: ya se lo conoce hace dos mil años, por cierto, bajo una peculiar forma. Sin embargo, no hay que dejarse engañar ni por un momento: así como no podemos desprender las disposiciones del carácter de la determinación temporal astronómica, tampoco podemos desprender este Mercurius evasivo y rebelde de la autonomía de la materia. A la proyección se adhiere siempre algo del portador de la proyección y si intentamos integrar a nuestra consciencia lo conocido como psíquico lográndolo en cierta medida, así integramos, entonces, algo del universo y su materialidad, o más aún, somos asimilados por lo inanimado, debido a que el *cosmos* tan infinito es mucho más grande que nosotros. «Transformaos

en piedras filosofales vivientes» exclama un alquimista, pero no sabe con qué infinita lentitud «existe» la piedra, es decir, no lo quiere saber, porque, como europeo activo, creería que se asfixiaría en este conocimiento. Aquel para el que la luz natural (*lumen naturale*) que parte de las proyecciones de la alquimia se convierte en un serio problema le dará la razón al autor que habla de la «larga duración de la inmensa meditación» exigida por la obra. En estas proyecciones se presenta pues la fenomenología de un espíritu «objetivo», de una verdadera matriz (*matrix*) de experiencia psíquica cuyo símbolo adecuado es, por eso, la materia. Nunca y en ninguna parte el hombre dominó la materia, a no ser cuando observó exactamente su comportamiento y escuchó sus leyes con gran atención. Y sólo en tal caso pudo dominarla también en semejante medida. Lo mismo sucede con el espíritu que hoy denominamos lo inconsciente: es refractario como la materia, enigmático y evasivo como ella y obedece a «leyes» que se nos presentan generalmente como «crimen de lesa humanidad» en su inhumanidad y suprahumanidad. Cuando el hombre pone mano al *opus* repite, como dicen los alquimistas, la obra de creación de Dios. Oponerse a lo informado, al caos del mundo de *Tiâmat*, es de hecho una vivencia primitiva.

287 Así como lo psíquico se nos presenta en la experiencia inmediata en la materia viva y unido a ella, así Mercurius es el *argentum vivum*. La discriminación consciente realiza y significa al mismo tiempo aquella operación que separa el cuerpo del alma y que distingue el espíritu Mercurius del *hydrargyrum*, que en cierto modo lo «extrae de la botella», para expresarlo con los términos de nuestro cuento. Pero, debido a que el alma y el cuerpo están unidos en el misterio de la vida a pesar de su separación artificial, el *spiritus mercurialis* se encuentra, a pesar de estar confinado en la botella, en las raíces del árbol como su quintaesencia y *numen* viviente. Expresado en el lenguaje de las *Upanisad* es el *âtman* personal del árbol. Aislado en la botella corresponde al yo y de este modo al doloroso principio de individuación (*principium individuationis*) (¡Schopenhauer!), que según la concepción hindú conduce a la ilusión de la existencia individual. Pero, cuando Mercurius se libera de su prisión, entonces adquiere el carácter del *âtman* suprapersonal. Así se constituye en el *spiritus vegetativus* de todas las criaturas, el *hiranyagarbha*[235], el germen de oro, el sí-mismo suprapersonal, que es representado por el *filius macrocosmi*, la piedra única de los sabios

235. Cf. *Maitrâyana-Brâhmana-Upanisad* (*Sacred Books of the East* XV, 8, p. 311). Como *spiritus vegetativus* y alma colectiva en *Vedânta-Sûtras* (*ibid.*, XXXIV, p. 173 y XLVIII, p. 578).

(¡«la piedra es única»!). El *Liber definitionum Rosini* cita un aforismo del «filósofo malo» (*malus philosophus*)[236] que intenta formular la relación psicológica del *lapis* con la consciencia humana: «Esta piedra está debajo de ti en lo que se refiere a la obediencia y sobre ti en lo referido al dominio; por lo tanto, <dependiente> de ti en lo que hace a la ciencia y alrededor de ti cuando se trata de los iguales <a ti>»*. Aplicada al sí-mismo esta declaración sería: el sí mismo está, por una parte, subordinado a ti, por la otra, te domina. Depende de tu esfuerzo y conocimiento y más allá de ti, abarca a todos aquellos que son iguales a ti o que piensan como tú. Esta última formulación parece concernir a la naturaleza colectiva del sí-mismo que descansa en el hecho de que el sí-mismo representa el concepto de la totalidad de la personalidad humana. A esto corresponde justamente por definición (*per definitionem*) la parte de lo inconsciente colectivo que, como parece demostrar la experiencia, es en todas partes idéntico a sí mismo[237].

288 El encuentro del estudiante pobre con el espíritu Mercurius confinado en la botella describe aquella aventura del espíritu que afecta al hombre ciego y dormido. Este motivo también se encuentra en la base de la historia del porquerizo que trepó al árbol del mundo[238] y constituye, en general, el *leitmotiv* (motivo fuerza) de la alquimia. No significa otra cosa que el proceso de individuación que se prepara en lo inconsciente y que sólo paulatinamente va trasladándose a la consciencia. El símbolo preferido del mismo en la alquimia es el árbol, el árbol filosófico (*arbor philosophica)*, que se deriva del árbol de la sabiduría del paraíso. En ambos casos se trata de una serpiente demoníaca, es decir, de un espíritu malo, que persuade e incita al conocimiento. Con este antecedente no hay que sorprenderse de que también el espíritu Mercurius tenga relaciones, por lo menos abundantes, con el lado oscuro. En parte es él mismo la serpiente demoníaca, la Lilit o la Melusina en el árbol de la filosofía secreta. Al mismo tiempo no sólo participa del Espíritu Santo, según lo expresa la alquimia, sino que además es idéntico a él. Esta chocante

236. El tratado de Rosinus (Rīsāmus = Zósimo) es de origen árabe. *Malus* podría ser un *magus* (mago) deformado. De éste encabezan la lista del *Fihrist* de Ibn al-Nadîm (987), junto a las obras de Rīma (Zósimo), dos escritos del *magus* de los cuales uno se titula: «El libro del mago (?) sabio sobre el arte» (Ruska, *Turba*, pp. 269 ss.).

* *Liber primus de lapidis interpretationibus*, en *Art. aurif.* I, p. 310.

237. Cf. al respecto *Tipos psicológicos* [OC 6], definiciones de «identidad» y «sí-mismo»; además *Las relaciones entre el yo y lo inconsciente* [OC 7,2], § 400 ss., y *Comentario al libro* El secreto de la Flor de Oro, § 77 ss. [en este volumen].

238. Cf. el análisis de este cuento en «Acerca de la fenomenología del espíritu en los cuentos populares» [OC 9/1,8].

paradoja tenemos que aceptarla después de haber conocido, en las páginas precedentes, el arquetipo ambivalente del espíritu. Nuestro *Mercurius ambiguus* confirma simplemente la regla. De todos modos la paradoja no es peor que aquella caprichosa ocurrencia del Creador de animar su pacífico e inocente paraíso con la presencia de una serpiente manifiestamente peligrosa que justamente se encontraba «accidentalmente» en aquel árbol donde estaban las manzanas calificadas de «prohibidas».

289 No se puede negar que tanto el cuento como la alquimia hacen aparecer al espíritu Mercurius bajo una luz predominantemente desfavorable, que más llama la atención, en cuanto éste posee no sólo el aspecto positivo de una relación con el Espíritu Santo, sino, bajo la forma del *lapis*, también con Cristo y, en cuanto *triunus*, incluso con la Santa Trinidad. Pareciera que precisamente frente a estas relaciones se remarcaran más la oscuridad y dualidad de Mercurius, lo que se opone decisivamente a la suposición de que los alquimistas, en realidad, se referían a Cristo con su *lapis*. Aceptando que así fuese, ¿cómo se explica el cambio de denominación por *lapis philosophorum*? El *lapis* es en el mejor de los casos una *correspondentia* o *analogia Christi* en la naturaleza física. Su simbología, y con ella también la de Mercurius que constituye la substancia del *lapis*, indica, considerado psicológicamente, el sí-mismo, tal como lo hace la forma simbólica de Cristo[239]. Frente a la pureza y a la univocidad de este símbolo el Mercurius-*lapis* se manifiesta como equívoco, oscuro, paradójico, en efecto, justamente como pagano. Por eso, representa una parte del alma que de ningún modo está constituida cristianamente y que, por lo tanto, no se puede expresar en absoluto mediante el símbolo de «Cristo». Por el contrario, remite, como muestran las exposiciones anteriores, en no menor medida al diablo que como es sabido se disfraza en ciertas ocasiones como el ángel de la luz. De este modo se formula un aspecto del sí-mismo que se encuentra relegado, ligado a la naturaleza e inadecuado al espíritu cristiano. El *lapis* representa precisamente todo aquello que está eliminado del prototipo cristiano. Sin embargo, como posee realidad viva, no puede sino expresarse en la oscura simbología hermética. La esencia paradójica de Mercurius ilustra un aspecto importante del sí-mismo, a saber, el hecho de que en el fondo representa una *complexio oppositorum* (unión de opuestos) y que no puede ser otra cosa, si ha de significar una totalidad. El Mercurius como *deus terrestris* (dios terrestre) tiene en sí algo de un *deus abscon-*

239. Con lo que se puede comparar el tratado [de Jung] «Ensayo de interpretación psicológica del dogma de la Trinidad» [OC 11,2].

ditus (dios oculto) que constituye una parte esencial del sí-mismo psicológico que, en efecto, no puede ser distinguido de una imagen de dios (excepto mediante una creencia indiscutible e indemostrable). A pesar de que ya hice énfasis en el *lapis* como un símbolo que contiene los contrarios, no se puede aceptar que sea un símbolo del sí-mismo, por así decir, más completo. Eso sería decididamente incorrecto, pues, en realidad, representa una imagen, cuya forma y contenido están determinados predominantemente por lo inconsciente. Por eso, nunca aparece en los textos bajo una forma terminada y completamente definida, sino que hay que compaginar cuidadosamente todas las alusiones que se encuentran desperdigadas, alusiones sobre toda clase de substancias arcanas, sobre Mercurius, sobre el proceso de transformación y el resultado del mismo. A pesar de que por todos lados se habla del *lapis* en una u otra forma, no hay, sin embargo, un verdadero *consensus omnium* en lo referente a su forma. Prácticamente cada autor tiene sus determinadas alegorías, sinónimos y metáforas. En ello se reconoce claramente que la piedra no era sólo un objeto de elaboración general, sino que más bien representa el nacimiento de lo inconsciente que, apenas sobrepasó los límites de la subjetividad, creó el vago concepto general del *lapis philosophorum*.

290 Frente a esta forma que permanece siempre en la semioscuridad de doctrinas más o menos secretas se encuentra del lado de la consciencia, bosquejado firmemente según el dogma, el «hijo del hombre» y *Salvator mundi*, Cristo, este *sol novus*, junto al cual los pequeños astros palidecen. Es la confesión de la luminosidad diurna de la consciencia y como tal trinitario. Su formulación es desde todo punto de vista tan clara y determinada que todo lo que difiere aparece en forma creciente no sólo como inferior, sino como abyecto. Esto no es sólo una consecuencia de la doctrina de Cristo misma, sino de la doctrina sobre él, especialmente de la claridad cristalina de su figura producida por el dogma. Por eso, conmueve que en todo el transcurso de la historia sagrada, que comienza con la creación, nunca antes se haya presentado una tensión de opuestos tal como aquella que se suscita entre Cristo y el Anticristo, es decir, Satán o el ángel caído. Todavía en los tiempos de Yahvé encontramos a Satán entre los hijos de Dios. Se enuncia en *Job* 1, 6: «Un día, cuando los Hijos de Dios venían a presentarse ante Yahvé, se presentó también entre ellos Satán». Esta imagen de un día en familia en el cielo no permite sospechar nada del «apártate, Satanás»[240] del Nuevo Testamento, ni del dragón que sería encadenado en el mundo subterráneo por mil

240. Mt 4, 10.

años[241]. Da la impresión de que el exceso de luminosidad por un lado hubiese producido por el otro una oscuridad mucho más negra. Es comprensible que en la enorme expansión de la substancia negra un ser «sin mancha de pecado» parezca casi imposible. Una fe apasionada en tal figura no puede evitar purificar su hogar de las negras inmundicias. Pero, en algún lugar se van acumulando estas últimas, y ahí donde se junta ese montón se apesta hasta la naturaleza más sana y hermosa con ese tremendo hedor.

291 El equilibrio del mundo primitivo está perturbado. Evidentemente no es mi intención presentar esta comprobación en un tono crítico y reprobatorio. Estoy demasiado convencido no sólo de la inexorable lógica, sino también de la utilidad de este desarrollo. La distinción más fuerte entre los opuestos tiene la misma importancia que la discriminación más aguda y ésta representa la *conditio sine qua non* de toda ampliación e intensificación de la consciencia. La progresiva diferenciación de la consciencia es, sin embargo, la tarea más importante de la biología humana y es recompensada correspondientemente con los premios más altos, a saber, propagación ilimitada, difusión y despliegue del poder. Por eso, desde un punto de vista filogenético, los efectos de la consciencia son de tan largo alcance como la respiración pulmonar y la condición de la sangre caliente. La ampliación de la claridad de la consciencia conlleva necesariamente que lo menos claro y lo menos apto de volverse consciente en el alma se oscurece a tal grado que tarde o temprano se produce una fisura en el sistema psíquico que en un primer momento no es reconocida como tal y que, por lo tanto, es proyectada, es decir, aparece en una proyección correspondiente a la concepción del mundo: a saber, en la forma de una escisión entre los poderes de la luz y los de la oscuridad. La posibilidad de esta proyección está garantizada en todo momento por los numerosos restos arcaicos disponibles de los demonios originarios de la luz y la oscuridad. Por eso, el antiguo dualismo persa mantiene una relación de padrinazgo frente a la antítesis cristiana en un grado no establecido aún claramente, sin ser idéntica a ella.

292 No debería haber dudas de que las consecuencias morales del desarrollo cristiano representan un progreso muy considerable frente a la religión legal arcaica de Israel. El cristianismo de los Evangelios sinópticos no significa por lo pronto mucho más que una discusión interna al judaísmo que, con justa razón, se podría comparar a la reforma budista que tuvo lugar mucho tiempo antes dentro del politeísmo hindú. Ambas reformas, consideradas desde un punto

241. Ap 20, 2.

de vista psicológico, tienen como consecuencia un refuerzo de la consciencia. Esto resulta evidente con especial claridad del método mayéutico de Šakyamuni. Sin embargo, los oráculos de Jesús (*Logia Jesu*) permiten reconocer esta tendencia claramente, aun cuando se deje de lado por apócrifo aquel oráculo (*Logion*) del *Evangelio de Lucas* que presenta la formulación más aguda de este tipo, a saber: «Hombre, si tú sabes lo que haces, eres bienaventurado; pero si no lo sabes, eres maldito y un transgresor de la ley»[242]. De todos modos la parábola del administrador infiel (Lc 16) no fue a parar a los *Apócrifos*, en donde se hubiese integrado bien.

293 La fisura que recorre la metafísica se acerca lentamente a la consciencia como una escisión del alma humana, y la lucha de la luz contra la oscuridad desplaza su escenario hacia el interior de la misma. Este traslado no es del todo evidente; por eso, san Ignacio de Loyola consideró conveniente poner en evidencia ante la mente esta lucha mediante ejercicios espirituales (*exercitia spiritualia)* especiales —y esto de modo muy drástico—[243]. Estos esfuerzos tuvieron, por razones fáciles de reconocer, un ámbito de aplicación muy restringido. Y así sucedió curiosamente que a finales del siglo XIX los *médicos* tuvieron que intervenir para poner nuevamente en movimiento el proceso de volverse consciente que se había detenido. Desde el lado de las ciencias naturales y sin ninguna sospecha de alguna intención religiosa, Freud removió aquel velo que un optimismo esclarecedor había extendido sobre la profunda oscuridad de la naturaleza humana y, desde entonces, la psicoterapia no dejó de descubrir de un modo u otro un amplio ámbito de esta oscuridad que denominé la «sombra» del hombre. Pero también este intento de la ciencia moderna pudo abrir los ojos sólo a unos pocos. Pero, a cambio de eso, los acontecimientos históricos de nuestra época pintaron un cuadro de realidad psíquica del hombre con fuego y sangre; un cuadro que ya no se puede eludir, una lección que no se podría olvidar —y ésta es la gran cuestión— si el hombre, tal como es hoy, poseyera la capacidad de ser consciente que sería necesaria para seguir el apresurado paso del diablo, que vive en él o para renunciar a dar rienda suelta a la fuerza creadora en cuanto ésta se dilapida en la construcción de medios materiales de poder. Todas las medidas en este sentido aparecen lamentablemente como utopías sin vida.

294 La figura de la Palabra de Cristo (*Logos Christi*) elevó al alma racional (*anima rationalis*) a una altura importante en el hombre que

242. Este *Logion* se encuentra en el *Codex Bezae* de Lc 6,4 [Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen*, p. 11].

243. *Exercitia spiritualia*, *Secunda hebdomada*, *De regno Christi* [pp. 75 ss.].

es inofensiva mientras sepa que tiene al κύριος (señor) de los espíritus sobre sí y que está subordinada a él. La «razón», sin embargo, se liberó y se erigió literalmente en señora y se coronó en su momento como *Déesse Raison* en Notre Dame, como presagio de acontecimientos futuros. Nuestra consciencia ya no está atrapada en el templo (*témenos*) sagrado de imágenes extramundanas y escatológicas. Se ha podido liberar en virtud de una fuerza que no le es dada desde arriba, no en virtud de una «luz de luz», *lumen de lumine*, sino en virtud de un enorme impulso de la oscuridad cuyo poder aumentaba en la medida en que la consciencia liberándose de la oscuridad se elevaba hacia la luz. Según el principio de complementaridad que domina toda la naturaleza, todo desarrollo psíquico —sea individual o colectivo— tiene un *optimum* que cuando se sobrepasa se transforma en enantiodromía, es decir, conduce a lo opuesto. Ya durante el ascenso a la altura crítica se pueden notar las tendencias de compensación por parte de lo inconsciente, que, sin embargo, son reprimidas de todos modos cuando la consciencia se obceca en su camino. El ideal de la espiritualización no puede ser otro que aquel que ve en los movimientos de la oscuridad el engaño diabólico. La razón debe condenar como irracional todo lo que se le opone o que se desvía de sus «leyes». A pesar de todas las pruebas en contra, la moral no puede admitir ninguna capacidad de transformación, pues todo lo que no coincide con ella es inevitablemente inmoral, por consiguiente, debe ser reprimido. Es fácil de imaginar la cantidad de energía que tiene que afluir a lo inconsciente para un dominio tal de la consciencia.

295 Vacilando, como en un sueño, siglos de cavilaciones introspectivas compusieron paulatinamente la figura de Mercurius y así crearon un símbolo que según todas las reglas de la ciencia psicológica se comporta como una compensación de la imagen de Cristo. No la ha de reemplazar; tampoco es idéntico a dicha imagen, si no podría reemplazarla. Surge en cumplimiento de la ley de complementaridad e intenta, mediante la más fina armonización compensatoria con la figura de Cristo, tender un puente entre el abismo que separa ambos mundos espirituales. El hecho de que en *Fausto* no aparezca como figura compensatoria sobre todo el muy astuto mensajero de los dioses, lo que habría sido de esperar en virtud de las inclinaciones clásicas del autor, sino un *familiaris* que surge según el nombre del basurero del mundo de la magia medieval, demuestra, si es que ha de demostrar algo, la cristiandad enraizada en la consciencia goethiana. A esta posición corresponde siempre el otro oscuro, y sobre todo, el diablo. Como muestran mis exposiciones anteriores, Mercurius escapa por una décima al peligro de este prejuicio. Pero

escapa a él gracias al hecho de que detesta ejercer la oposición *à tout prix*. Su nombre le concede mágicamente la posibilidad de mantenerse fuera de la escisión a pesar de toda ambigüedad y duplicidad, pues como dios antiguo y pagano posee aún la indivisibilidad natural a la que no pueden afectar las contradicciones lógicas y morales. Esto le da invulnerabilidad e indestructibilidad, precisamente aquellas propiedades que el desgarro del hombre necesitaría tan urgentemente.

296 Si se realiza una síntesis de todas las formulaciones sobre el mercurio alquimista y sus representaciones gráficas se obtiene un llamativo paralelismo con los símbolos del sí-mismo procedentes de otras fuentes a las que ya hice referencia. El *lapis* no se puede entender de otra manera que como la expresión simbólica de aquel complejo psicológico que definí como sí-mismo. Del mismo modo y por las mismas razones la figura de Cristo debe ser considerada también como símbolo del sí-mismo. De allí se deriva empero una contradicción aparentemente irresoluble, pues se puede apenas imaginar de qué manera lo inconsciente puede concebir dos imágenes totalmente diferentes a partir de un único contenido, al que sobre todo le corresponde el carácter de la totalidad. Seguramente intervinieron siglos de trabajo espiritual en ambas formas de pensamiento, por lo que uno podría inclinarse a aceptar que ambas han sido antropomorfizadas en alto grado mediante un proceso de asimilación. Para la concepción que considera que ambas formas son invenciones del entendimiento, la contradicción queda rápidamente resuelta; pues no consiste en otra cosa que en un reflejo del estado psíquico subjetivo: es el hombre y su sombra.

297 Esta solución muy simple e iluminadora descansa lamentablemente sobre premisas que no soportan la crítica. Tanto Cristo como el diablo están fundados sobre modelos arquetípicos y, en consecuencia, no han sido nunca *inventados*, sino *experimentados*. Ya se encontraban allí antes de todo conocimiento[244] y el entendimiento no pudo hacer otra cosa con ellos que recibirlos e incorporarlos lo mejor posible en su concepción del mundo. Sólo una consideración superficial puede pasar por alto este fenómeno fundamental. De hecho, estamos confrontados a dos imágenes diferentes del sí-mismo que, según pareciera, representan una dualidad ya en su forma originaria. Ésta no es inventada, sino que es un fenómeno autónomo.

298 Si, como es natural, pensamos desde el punto de vista de la consciencia llegamos irremediablemente a la conclusión de que la separación entre consciente e inconsciente es pura y exclusivamente la

244. Esto surge evidentemente del motivo del hermano esparcido en general.

causa de esta dualidad. Sin embargo, es un hecho demostrado por la experiencia que hay un funcionamiento psíquico preconsciente y también los factores autónomos correspondientes, a saber, los arquetipos. Si se puede llegar a aceptar el hecho de que las voces y los delirios de un enfermo psíquico son autónomos, de que las fobias y obsesiones de un neurótico están privadas de su razón y voluntad y de que el yo no puede fabricar sueños según su capricho, sino que sueña aquello que tiene que soñar, entonces también hay que comprender que primero existieron los dioses y después la teología. Sí, todavía hay que dar un paso más y aceptar que primero hubo una forma luminosa y crepuscular y sólo después una claridad consciente que se desprendió de la noche con su incierto vislumbre de estrellas.

299 Si, por lo tanto, Cristo y la oscura forma de la naturaleza son imágenes autónomas para la experiencia inmediata, entonces resulta necesario invertir nuestra serie causal racionalista y no derivar estas formas de nuestras condiciones psíquicas, sino, más bien, estas últimas de aquellas. De este modo, se le exige, por cierto, demasiado al entendimiento moderno, lo que, sin embargo, no modifica nada en la consecuencia de la hipótesis. Visto desde este punto de vista, Cristo aparece como el prototipo de la consciencia, pero Mercurius, como el de lo inconsciente. Como Cupido y Cilenio, Mercurius es el que incita a la expansión en el ámbito del mundo sensible. Él es la bendita lozanía (*benedicta viriditas*) y las muchas flores (*multi flores*) de la joven primavera, un dios engañador y que ilusiona, del que con razón se dice: «Se encuentra en la vena / llena de sangre»[245]. Es a la vez *Hermes Chthonios* y *Eros* del que proviene, después de la completitud del camino mundano, la «luz que supera a todas las luces» y la «luz nueva» (*lux moderna*), pues el *lapis* no es otra cosa que la forma de la luz oculta en la materia[246]. En este sentido cita san Agustín 1 Tes 5, 5: «Pues, todos vosotros sois hijos de la luz e hijos del día; no pertenecemos ni a la noche ni a las tinieblas», y diferencia dos especies de conocimiento, a saber, un «conocimiento de la tarde», *cognitio vespertina* y un «conocimiento de la mañana» *cognitio matutina*. El primero corresponde a la «ciencia de la criatura» *scientia creaturae*, el segundo a la «ciencia del Creador», *scientia Creatoris*[247]. Si por *cognitio* entendemos consciencia,

245. *Invenitur in vena / Sanguine plena*.

246. Cf. al respecto el *dictum* de Ostanes sobre la piedra del Nilo, que tiene un *pneuma* en sí.

247. «La ciencia de la criatura, en efecto, comparada con la ciencia del Creador, viene a ser como la tarde; y a su vez comienza como a amanecer, a ser mañana, cuando se refiere a la alabanza y al amor del Creador; y no llega a la noche, si no se deja al Creador por el amor de la criatura» (*De civitate Dei*, Libro XI, cap. VIII, col. 445). [*Obras de san*

entonces el pensamiento de san Agustín significa que la consciencia natural y sólo humana se va oscureciendo paulatinamente como al atardecer. Pero, como del anochecer surge un amanecer, del mismo modo de la oscuridad surge una nueva luz, la estrella de la mañana (*stella matutina)* que es al mismo tiempo el lucero vespertino y matutino: Lucifer, el portador de la luz.

300 Mercurius no es de ninguna manera el diablo cristiano, el cual, antes bien, representa una «diabolización» de un Lucifer, es decir, de un Mercurius. Ésta es la forma originaria sugerida como la sombra de un portador de luz que nunca es la luz misma, sino un φωσφόρος, la *lumen naturae*, la luz de la luna y de las estrellas que son iluminadas por la nueva luz de la luna de la cual san Agustín dice que no se transforma en noche mientras el Creador no es abandonado por el amor de la criatura. Pero esto último justamente pertenece a la ley del cambio de día y noche. Hölderlin dice:

> … y vergonzosamente
> Nos arranca el corazón una violencia;
> Pues lo celestial exige sacrificio a cada uno.
> Pero, cuando uno fue olvidado,
> Nunca resultó algo bueno*.

301 Cuando todas las luces visibles están extinguidas, entonces se encuentra según las palabras de Yajñavalkyas, del sabio, la luz del sí-mismo: «Luego se sirve a sí mismo (*âtman*) como luz; pues está sentado en la luz de sí mismo (del alma) y camina en derredor, cumple su trabajo y regresa al hogar»[248]. Así, en san Agustín el primer día de la creación comienza también con «el conocimiento de sí mismo» (*cognitio sui ipsius*)[249], donde, si se comprende correctamente, no se trata de un conocimiento del yo, sino del sí-mismo, a saber, del fenómeno objetivo de aquello, cuyo sujeto es el yo[250]. En concordancia con Gn 1 prosiguen los días restantes con el conocimiento

Agustín XVI: *La Ciudad de Dios*, trad. de S. Santamarta del Río y M. Fuertes Lanero, BAC, Madrid, 1977, p. 694.]

* «Patmos», *Werke* III: *Gedichte*, p. 354.

248. Deussen, *Die Geheimlehre des Veda*, p. 54.

249. *De civitate Dei*, l.c., col. 446: «Así, cuando <la criatura> logra el conocimiento de sí misma, es el día uno». Quizás ésta es la fuente para la peculiar relación del *lapis* como «hijo de un día único».

250. «Debido a que ningún conocimiento es mejor que aquel mediante el cual el hombre se conoce a sí mismo, examinemos nuestros pensamientos, palabras y obras. Pues, ¿de qué nos sirve investigar detalladamente la naturaleza de todas las cosas y comprenderlas correctamente, si no nos conocemos nosotros mismos?» (*De spiritu et anima*, cap. LI, col. 1190 s.). Este libro es un tratado atribuido a san Agustín mucho más tarde.

del firmamento, de la tierra, del mar, de las plantas, de los astros, de los animales acuáticos y aéreos, y finalmente, el sexto día, de los animales terrestres e *ipsius hominis* (del hombre mismo). La *cognitio matutina* es el conocimiento de sí mismo, la *vespertina*, por el contrario, la *cognitio hominis*[251]. Así describe san Agustín cómo la *cognitio matutina* envejece paulatinamente, en cuanto se pierde cada vez más en las «diez mil cosas» y finalmente termina en el hombre, donde se espera que ya hubiese llegado en el conocimiento de sí mismo. Si realmente hubiese sido así, la parábola de san Agustín habría perdido su sentido, pues se habría contradicho a sí misma. No puede suponerse un error (*lapsus*) tan evidente en un hombre tan genial. Realmente consideró que el conocimiento de sí mismo es *scientia Creatoris*[252], una luz matutina revelada después de la noche en la que la consciencia dormía envuelta en la oscuridad de lo inconsciente. El conocimiento originario surgido de la primera luz se convierte por último e inevitablemente en *scientia hominis*, es decir, del hombre que se pregunta: «¿Quién sabe y conoce todo? Ese soy yo ciertamente». Y ésta es la oscuridad[253] que irrumpe y de la cual surge el séptimo día, el día del descanso: «Pero el descanso de Dios significa el descanso de los que descansan en Dios»[254]. El *sabbath* es, por lo tanto, el día en el cual el hombre vuelve a Dios y recibe de nuevo la luz de la *cognitio matutina*. Ese día no tiene atardecer[255].

251. «Por lo cual el conocimiento de la criatura, que en sí mismo es vespertino, en Dios era mañana: pues la criatura se ve más clara en Dios que en sí misma» (*Dialogus quaestionum* LXV, *quaestio* XXVI, col. 1084).

252. El *Liber de spiritu et anima* le adjudica una gran importancia al conocimiento de sí mismo. Es una condición imprescindible para la unión con Dios. De este modo expresa: «Hay algunos que buscan a Dios mediante cosas externas, sin atender a su propio interior en el que en lo más profundo habita Dios» (LI, col. 1199). «Retornemos entonces hacia nosotros mismos para poder ascender a nosotros… Primero ascendemos a nosotros a partir de aquellas cosas externas e inferiores. En segundo lugar, ascendemos al corazón antiguo. En tercer lugar, nos elevamos a Dios» (LI, l.c.). Este programa algo osado apenas se puede llevar a cabo «en el desprecio a nosotros mismos» (como lo dice el *Liber*); pues la falta de respeto a sí mismo cría meramente perros sin dueños. El *cor altum* es el mándala cuadripartito, la *imago Dei*, o sea, el sí-mismo. El *Liber de spiritu et anima* se encuentra en el medio de la corriente de la tradición agustiniana. Así el propio san Agustín dice: «No salgas, regresa a ti mismo; en el hombre interior vive la verdad: y si encuentras que tu naturaleza se modifica, transciéndete a ti mismo. Pero recuerda que, cuando te transciendas, debes hacerlo como un alma dotada de razón» (*De vera religione*, 72, col. 1246).

253. «Anochecerá cuando caiga el sol. El sol cae para los hombres, es decir, la luz de la justicia, la presencia de Dios». San Agustín expresa estas palabras en su consideración del versículo «Al atardecer regresa el llanto y por la mañana el júbilo» (Biblia de Lutero, Sal 30, 6) [*Enarrationes in Psalmos* XXIX, II, 16, col. 201].

254. *De civitate Dei*, Libro XI, cap. VIII, col. 446; *Dialogus quaestionum* LXV, *quaestio* XXVI, col. 1084.

255. «Este séptimo día no tiene tarde» (*Sermo IX de decem chordis*, 6, col. 78).

Desde el punto de vista de la historia de la simbología no debería resultar de poca importancia que san Agustín tenía presente los nombres paganos de los días de la semana. El oscurecimiento creciente alcanza su punto culminante en los días quinto y sexto, en el día de Venus (*dies Veneris)*, para convertirse en Lucifer en el día del anciano Saturno. El día de Saturno (*dies Saturni*) anuncia la luz que el domingo aparece con toda su fuerza. Como se señaló anteriormente Mercurius no tiene sólo un íntimo parentesco con Venus sino, sobre todo, con Saturno, pues como Mercurius es joven (*iuvenis*), y como Saturno, anciano (*senex*).

302 Me parece que el Padre de la Iglesia hubiera sugerido, como presintiéndola, una gran verdad, a saber, que toda verdad espiritual se cosifica paulatinamente y se vuelve materia o instrumento en la mano del hombre. Por eso él no se puede desprender de la idea que él es el descubridor, incluso un creador que dispone de posibilidades ilimitadas. Un hombre tal es, en definitiva, el alquimista, pero en mayor grado aún lo es el hombre moderno. Un alquimista todavía podía rezar: «Purifica las horrendas tinieblas de nuestro entendimiento». El hombre moderno está a tal punto oscurecido que nada más aclara su mundo salvo la luz de su entendimiento. «Ocaso de Cristo, Pasión de Cristo»[256]. Por eso, a nuestra alabada cultura le suceden las cosas más maravillosas que ciertamente se asemejan más a una caída del mundo que a un crepúsculo normal.

303 Mercurius, el dios ambivalente, acude como *lumen naturae*, como *servator* y *salvator* sólo en ayuda de aquel entendimiento que actúa según la luz más elevada que la humanidad jamás haya recibido y que, sin acordarse de ella, no se confía exclusivamente en su *cognitio vespertina*. Luego el *lumen naturae* se convierte paulatinamente en una peligrosa luz mala y el *psychopompos* en un seductor diabólico. Lucifer, el que podría traer la luz, se convierte en el espíritu de la mentira, que en nuestro tiempo, apoyado por la prensa y la radio, festeja las orgías más inauditas y lanza a millones a la perdición.

Hermes es, por cierto, un dios de los ladrones y embusteros, pero también un dios de la revelación, y le dio su nombre a una filosofía antigua, justamente a la hermética. Considerado desde una perspectiva histórica, fue un momento psicológico de la más alta significación, cuando el humanista Patritius le propuso al papa Gregorio XIV tomar la filosofía hermética en vez de la aristotélica para la doctrina de la Iglesia. En ese momento se tocaron dos mun-

256. *Enarratio* III *in Psalmum* CIII, 21, col. 1660.

V

EL ÁRBOL FILOSÓFICO*

Toda teoría, carísimo amigo, es gris,
Y verde, el árbol dorado de la vida.

Goethe, *Fausto*

1. REPRESENTACIONES INDIVIDUALES DEL SÍMBOLO DEL ÁRBOL

304 Una imagen que aparece frecuentemente entre las configuraciones arquetípicas de lo inconsciente es la del árbol o la de la planta maravillosa en general. Cuando las representaciones de la fantasía se reproducen a través del dibujo, generalmente se obtienen figuras simétricas que en un corte transversal representarían un *mándala*.

Pues en tanto el mándala representa normalmente una *supervisión* del símbolo del sí-mismo, el árbol significa una *visión* del mismo, es decir, representa al sí-mismo como un proceso de crecimiento. No quisiera volver a tratar aquí las condiciones bajo las cuales se dan estas representaciones. Ya dije todo lo necesario al respecto en el volumen *Los arquetipos y lo inconsciente colectivo***. Todos los ejemplos que mencionaré a continuación proceden de series de ilustraciones en los cuales algunos de mis pacientes expresaron sus vivencias internas a través del dibujo.

305 A pesar de la diversidad del símbolo se dan rasgos fundamentales característicos. A continuación reproduciré y comentaré, en

* Esta disertación estaba destinada originariamente al volumen de homenaje por el septuagésimo aniversario de mi amigo Gustav Senn, profesor de Botánica en la Universidad de Basilea. Debido al fallecimiento prematuro del homenajeado fue publicada en *Verhandlungen der Naturforschenden Gesellschaft Basel* (Basel) LVI/2 (1945), pp. 411-423. La presente versión presenta una reelaboración y ampliación de la disertación original. [Incluida en *Von den Wurzeln des Bewußtseins. Studien über den Archetypus* (Psychologische Abhandlungen IX), Rascher, Zürich, 1945].

** «Acerca de la empiria del proceso de individuación»; «Sobre el simbolismo del mándala», «Mándalas» [OC 9/1, 11, 12 y 13].

primer lugar, las ilustraciones individuales y, luego, en la segunda parte de esta investigación, presentaré el «árbol filosófico» de la alquimia y sus relaciones históricas. El material casuístico que ofrezco no está para nada influido por un prejuicio, pues en ninguno de los casos se disponía de un conocimiento previo sobre la alquimia o el chamanismo. Las ilustraciones son productos espontáneos de la fantasía que crea libremente y cuyo único motivo consciente es la intención de expresar cada vivencia que se produce cuando contenidos inconscientes son tomados en la consciencia de manera tal que ella no es desenraizada y lo inconsciente no es violentado. La mayoría de las ilustraciones provienen de pacientes que se encontraban bajo tratamiento; sin embargo, algunas son de personas que no estaban influidas terapéuticamente o que ya no lo estaban. Declaro expresamente que en tales casos evito cuidadosamente hacer declaraciones que pudieran parecer sugestivas. A esto hay que añadir que diecinueve de las treinta y una [*sic*] ilustraciones fueron dibujadas durante un período en el que yo aún no conocía la alquimia y las doce restantes antes de la publicación de mi libro sobre la alquimia.

Ilustración 1

306 El árbol se encuentra solo en una isla del mar. Su tamaño queda resaltado por el hecho de que su parte superior esta cortada por el borde de la ilustración. Los capullos y las pequeñas flores insinúan la llegada de la primavera en la que el gran árbol, cuya edad excede ampliamente la duración de la vida humana, despierta a una nueva vida. La peculiaridad del árbol y su ubicación axial en el centro de la ilustración permiten suponer una alusión al árbol del mundo y al eje del mundo, es decir, propiedades que, por así decirlo, son atribuidas universalmente al símbolo del árbol. De este modo se expresa el proceso interno que movió al autor de la ilustración y permite establecer que en el fondo su naturaleza no tiene nada que ver con la psicología personal. El árbol representa más bien un símbolo que es general y que se enfrenta extrañamente a la consciencia personal, a no ser que el autor se sirva no conscientemente del árbol de Navidad para ilustrar su estado interno.

Ilustración 2

307 La estilización abstracta y la ubicación del árbol sobre el globo terrestre ilustra el sentimiento de aislamiento de una existencia espiritual. La perfecta simetría de la corona remite a la correspondiente

unión de los opuestos. Ésta es el motivo y el fin del proceso de individuación. En tanto el autor de tal ilustración no se identifica ni con el árbol ni es asimilado[1] por él, no corre el riesgo de un aislamiento autoerótico, sino que sólo se vuelve intensamente consciente del hecho de que la personalidad del yo se enfrenta a un acontecer concebible sólo simbólicamente y con el que se tiene que confrontar, ya que es tan real e innegable como su yo. Se puede negar y anular esta oposición de muchas maneras, pero en ese proceso se pierde el valor que representa el símbolo. El entendimiento curioso e inocente quiere tener naturalmente una explicación racional y, si no la encuentra inmediatamente, entonces se da por satisfecho con una suposición tan pobre como insuficiente o se aparta desilusionado. Parece resultarle muy difícil al hombre vivir con enigmas o dejarlos vivir, a pesar de que habría que considerar que en el carácter principalmente enigmático de la existencia, aquello a lo que casi no se le puede dar respuesta desempeña un pequeño papel. Pero quizá lo que no se puede soportar es precisamente que en la propia alma debe haber cosas irracionales que inquietan a la consciencia en su ilusión de seguridad y claridad, en tanto le ponen a su alcance el enigma de su existencia.

Ilustración 3

308 Aquí se trata de un árbol de luz que al mismo tiempo es un candelabro. Por eso, tiene forma *abstracta* y remite así a su naturaleza espiritual. Sus ramificaciones son velas encendidas cuya luz ilumina la oscuridad de un espacio cerrado, de una cueva o una bóveda. Con ello se expresa, por un lado, la naturaleza secreta y oculta del proceso y, por el otro, su función de iluminación de la consciencia.

Ilustración 4

309 El árbol es concebido realistamente a pesar de ser áureo. Se encuentra aún en estado de hibernación invernal y sin hojas. Se eleva en el espacio cósmico y sostiene, por así decir, un gran cuerpo luminoso, posiblemente el sol. El oro remite al hecho de que la autora de esta ilustración todavía no mantiene una relación viva, es decir, consciente con este contenido, pero, sin embargo, tiene una intuición emocional de su gran valor.

1. Al respecto cf. *Aion* [OC 9/2] § 45.

Ilustración 5

310 El árbol carece de hojas, pero tiene pequeñas flores rojizas que remiten a un estado primaveral. Las ramificaciones son llamas, también brota fuego del agua donde el árbol crece. Por eso, el árbol también es como una fuente. El símbolo de la fuente, la *fontina*, es propio de la alquimia. El vástago de la fuente corresponde ahí al árbol y suele representarse en las ilustraciones como la fuente de una ciudad medieval. La unión de fuego y agua en esta ilustración expresa la idea de la unión de los opuestos que constituye la esencia del proceso de individuación. La ilustración constata además la formulación alquímica: «el agua nuestra es fuego»[2].

Ilustración 6

311 El árbol es rojo y luce como un coral. No se refleja en el agua, sino que crece del mismo modo hacia abajo y hacia arriba. Las cuatro montañas del fondo tampoco se reflejan, sino que su opuesto consiste en cinco montañas. Con eso se insinúa que el mundo inferior no representa un mero reflejo del mundo superior, sino que es un mundo en y para sí *et vice-versa*. El árbol está ubicado en el medio de dos peñascos como posiciones opuestas. Las cuatro montañas aparecen también en la ilustración número 24.

Ilustración 7

312 La corteza terrestre que se abre muestra la irresistible fuerza con la que se impone el crecimiento del árbol. Así el autor de la ilustración da testimonio de su experiencia interna de un proceso análogo que se desarrolla necesariamente y que no se deja someter por ninguna resistencia. Debido a que los terrones representan simultáneamente montañas nevadas, el árbol adquiere un carácter cósmico, es decir, significa árbol del mundo y eje del mundo.

Ilustración 8

313 El árbol carece de hojas, pero sus ramificaciones tienen pequeñas llamas. Por eso sigue el motivo del árbol de Navidad. En vez de crecer de la tierra o del mar el árbol crece del cuerpo de una mujer. La dibujante es protestante y está familiarizada con la simbología medieval de María (María = *terra*, *maris stella*).

2. «Aqua nostra ignis est».

Ilustración 9

314 El árbol es viejo y poderoso y se encuentra sobre un entramado de raíces, que es acentuado de modo inusual. De la derecha y de la izquierda se aproximan dos dragones. En el árbol se encuentra un hombre que evidentemente busca refugiarse de los dragones. Esto hace recordar al dragón que custodia el árbol de las Hespérides y a la serpiente que cuida el tesoro. La consciencia del autor se encuentra en una situación algo precaria en tanto su última conquista, a saber, una cierta seguridad de su consciencia individual, amenaza ser devorada otra vez por lo inconsciente. La intranquilidad de lo inconsciente se expresa tanto por el entramado de las raíces, fuertemente resaltado, como por los enormes dragones y la extrema pequeñez del hombre. El árbol no está amenazado ya que crece independientemente de la consciencia humana. Es un proceso natural e incluso es un peligro perturbarlo de alguna manera, ya que está custodiado por dragones. Gracias a que se trata de un proceso natural y continuamente presente puede garantizarle al hombre una fiable protección, suponiendo que tiene el coraje de no temer a los dragones y de subirse al árbol.

Ilustración 10

315 Aquí nos encontramos otra vez con los dos dragones que son representados mediante cocodrilos. El árbol es abstracto y duplicado. De él cuelgan frutos. A pesar de su duplicidad da la impresión de ser un solo árbol. Éste, junto al anillo que une los dos árboles, remite a la unión de los opuestos que están representados precisamente por los dos dragones (o también por los dos cocodrilos). El Mercurius de los alquimistas es representado tanto por el árbol como por el dragón. Es notoriamente *duplex*, fundamentalmente masculino y femenino y, por eso, está unido en el *hierosgamos* de la boda química.

Ilustración 11

316 A pesar de que el árbol y la serpiente son ambos símbolos de Mercurius, sin embargo, representan, en virtud de su dualidad, dos aspectos diferentes. El árbol corresponde a un principio estático, vegetativo, pero la serpiente a un principio móvil, animal. El primero sería la corporeidad vinculada a la tierra, el segundo la emotividad y posesión de un alma (¡animal!). Sin *anima* el cuerpo está muerto y sin *corpus* el alma es irreal. La unión de ambos que en esta ilustra-

ción es manifiestamente inminente, correspondería, por una parte, a la animación del cuerpo y, por la otra, a la materialización del alma. De un modo similar el árbol del Paraíso remite a la vida real que aún tienen por delante los padres que se encuentran en un estado infantil-pneumático (es decir, en un estado originariamente pleromático). La composición de Mercurius conforma una parte importante del proceso alquímico.

Ilustración 12

317 En esta ilustración el árbol y la serpiente están unidos. El árbol tiene hojas y el sol amanece en él. Las raíces son serpentinas.

Ilustración 13

318 El árbol abstracto en sí esconde un espacio vacío, al que conduce una puerta cerrada. La rama central que sostiene un cuerpo luminoso como el sol tiene un carácter expresamente serpentino. El pájaro ingenuo, que representa el intelecto de la dibujante, llora porque se olvidó la llave, que le podría abrir la puerta al árbol. Evidentemente el pájaro sospecha algo valioso (¡un tesoro!) en el interior.

Ilustración 14

319 La misma dibujante varía el motivo del tesoro en distintos modos. Aquí bajo la forma de una leyenda de héroes: el héroe descubre en una bóveda secreta un cofre precintado del que crece el árbol maravilloso. El dragón verde que sigue al héroe como un perro corresponde al *familiaris* de los alquimistas, al *serpens mercurialis* o al *draco viridis*. Tales tramas míticas mayores no son infrecuentes. Corresponden más o menos a las *parabolae* alquímicas o a los relatos didácticos.

Ilustración 15

320 El árbol no quiere entregar el tesoro, sino que abraza el cofre férreamente. Cuando el héroe se aproxima toca el árbol y surge una llama de él. Es un árbol de fuego como el de los alquimistas y el árbol del mundo de Simón Mago.

Ilustración 16

321 En el árbol sin hojas hay muchos pájaros sentados; un motivo que también se encuentra en la alquimia: alrededor del árbol de la *sapientia* revolotean muchos pájaros, como se ve en *Pandora* de 1588 o

en la figura de Hermes Trimegisto que está rodeada de pájaros como en *De chemia* de 1566. El árbol es representado como guardián del tesoro. La piedra preciosa escondida en sus raíces hace recordar a la botella escondida en el entramado de raíces del roble que contiene el espíritu Mercurius tal como se narra en un cuento de los hermanos Grimm. La piedra es un zafiro azul oscuro, cuya vinculación con la placa de zafiro de Ezequiel, que desempeñaba un importante papel en la alegórica eclesiástica, es desconocida para la dibujante. La virtud especial del zafiro es que convierte a su portador en una persona casta, piadosa y constante. En medicina era un remedio para el corazón: «Aún hoy se utiliza el zafiro para fortificar el corazón»[3]; la piedra es denominada *flos Saphyricus*[4]. Los pájaros como seres alegremente alados son desde antiguo imágenes o símbolos del espíritu y del pensamiento. La cantidad de pájaros en esta ilustración quiere significar que los pensamientos de la dibujante rondan alrededor del misterio del árbol, es decir, alrededor del tesoro escondido entre las raíces. La estructura del simbolismo sirve de base también a las parábolas del tesoro en el campo, de la valiosa perla y del grano de mostaza. La alquimia no se refiere únicamente al reino de Dios, sino también al «admirable misterio del macrocosmos»* y pareciera que en el caso de nuestro zafiro se trata de algo similar.

Ilustración 17

322 Esta ilustración pertenece a la misma autora que la ilustración 16, pero en un estadio mucho más tardío, en el que reaparece la misma idea bajo una forma más diferenciada. También su habilidad para la representación gráfica hizo considerables progresos. La idea de base es la misma, sólo que los pájaros han sido reemplazados por las flores con forma de corazón del árbol que a partir de ahora cobra vida. A sus cuatro ramas corresponde el carácter cuadrangular del zafiro cuya «constancia» es resaltada por el uroboros, el jeroglífico de la eternidad de Horapolo**. El dragón que se devora a sí mismo es considerado en la alquimia como *hermaphroditus* debido a que se engendra y se da a luz a sí mismo. La flor del zafiro es denominada, por lo tanto, como «flor de zafiro de hermafrodita». Constancia y duración se expresan no sólo en la edad del árbol, sino también en la índole de su fruto, o sea, la piedra. La piedra igual que el fruto

3. Ruland, *Lexicon alchemiae*, *s.v.*, p. 422. [Cf. *Psicología y alquimia* (OC 12), figuras 128, 231.]

4. *Epistola ad Hermannum*, en *Theatrum chemicum* (1622) V, p. 899.

* *Ibid.*

** *Selecta hieroglyphica*, pp. 7 s.

es al mismo tiempo semen, y a pesar de que los alquimistas acentúan una y otra vez el morir de la espiga en la tierra, la piedra es a pesar de su naturaleza semental «incorruptible» (*incorruptibilis*). Representa, como el hombre, un ser eterno y al mismo tiempo siempre mortal.

Ilustración 18

323 Aquí se representa un estado inicial en el cual el árbol no es capaz de elevarse de la tierra a pesar de su naturaleza cósmica. Se trata de un desarrollo regresivo que probablemente descansa en el hecho de que si bien el árbol tiene la tendencia natural de crecer desde la tierra hacia el espacio cósmico con sus fenómenos astronómicos y meteóricos, sin embargo, amenaza con alcanzar un mundo extraño, no terrenal y con establecer un vínculo con las cosas del más allá a las que teme el hombre natural con su entendimiento ligado a la tierra. A través del crecimiento a lo alto del árbol no sólo se pone en peligro una supuesta seguridad terrenal, sino que también es perturbada una indolencia e inercia moral espiritual porque el árbol crece en tiempos y espacios nuevos en los que uno no se puede desenvolver sin realizar nuevos esfuerzos considerables de adaptación. No se trata sólo de una lamentable cobardía, sino en gran medida también de un miedo justificado que advertiría sobre un futuro pretencioso sin que uno percibiera las pretensiones o conociera los peligros del incumplimiento. La resistencia y aversión que parecen infundadamente temerosas sólo por eso pueden ser eliminadas racionalmente y ahuyentadas muy fácilmente como un fastidioso insecto con alguna ayuda intencional. A partir de aquí se deriva, por lo tanto, la situación psíquica que representa esta ilustración, a saber, un crecimiento vuelto hacia atrás que transporta a la tierra supuestamente segura a una intranquilidad en aumento. Entonces surgen fantasías secundarias que, según la disposición, se vuelven en mayor grado hacia la sexualidad o hacia la voluntad de poder o hacia ambas. Tarde o temprano se produce como consecuencia de ello la formación de síntomas neuróticos y la casi inevitable tentación, tanto por parte del médico como del paciente, de tomar en serio estas fantasías como causativas y de pasar así por alto la verdadera tarea.

Ilustración 19

324 Esta representación muestra que la ilustración 18 no es única. Aquí ya no se trata ciertamente de una regresión inconsciente, sino de una concientización de la misma, por lo cual el árbol tiene una cabeza humana. En la ilustración no se puede divisar si esta ninfa ar-

bórea con forma de bruja se aferra a la tierra o se desprende de ella rechazándola. Esto corresponde completamente a la escisión del estado de consciencia. Los árboles que se encuentran a los costados indican, sin embargo, que hay interna o externamente ejemplos disponibles y perceptibles de cómo deben crecer los árboles. La dibujante concibió el árbol como bruja y el crecimiento regresivo como causa de efectos mágicos de nefasta naturaleza.

Ilustración 20

325 El árbol está aislado y en una posición soberana en la montaña. Tiene hojas y en su tronco contiene una muñeca cuya envoltura consta de manchas multicolores. La autora de esta ilustración hace recordar el motivo del arlequín. La vestimenta de bufón pone de manifiesto que la dibujante tiene la impresión de tener algo que ver con lo loco e irracional. Ella es consciente de haber pensado en Picasso por cuyo estilo aparentemente fue sugerida la vestimenta del arlequín. La asociación tiene un sentido más profundo que una conexión superficial de ideas. Es la misma impresión que produjo el desarrollo regresivo en los dos casos anteriores. De hecho, se trata de un proceso que le presenta al entendimiento moderno no pocas dificultades. Yo vi muchos pacientes que manifiestan abiertamente su miedo frente a tal desarrollo autónomo de ciertos contenidos psíquicos. Precisamente en tales casos tiene un altísimo valor terapéutico el poder demostrar al paciente la historicidad de sus vivencias aparentemente singulares e inasimilables. Cuando un paciente comienza a sentir la inevitabilidad de su desarrollo interno, puede apresarlo fácilmente el pánico de estar librado a un insalvable deslizarse a una locura incomprensible. Más de una vez me sucedió que en un caso así tuve que acudir a los libros, buscar un antiguo alquimista y mostrarle al paciente su representación imaginaria terrorífica, en la forma en que ya había aparecido hace cuatrocientos años. Esto produce un efecto tranquilizador, pues el paciente ve que de ningún modo se encuentra solo en un mundo extraño, sino que pertenece a la gran corriente de la humanidad histórica que vivió desde antaño e innumerables veces lo que él considera como su excentricidad patológica y puramente personal. La muñeca tiene una figura humana en estado de sueño. Es el hombre que como la larva de un insecto se transforma en un nuevo ser.

Ilustración 21

326 La forma humana escondida en el tronco muestra, por una parte, la identidad del árbol con el hombre, por la otra, se comporta con el

árbol como el hijo con su madre. Esto último coincide con la significación materno-femenina tradicional del árbol.

Ilustración 22

327 Aquí se representa un estadio posterior en el que la figura durmiente despierta, la mitad se separa del árbol y se pone en contacto con el león, es decir, con los animales en general. Así el «nacido en el árbol» se caracteriza no sólo como ser natural, sino también como hombre originario que crece del suelo en forma de árbol como αὐτόχθονος, salido del mismo suelo, indígena. La δενδρῖτις (ninfa del árbol) es en este caso una Eva que no fue creada del costado de Adán, sino que llegó a la existencia independientemente a partir del árbol. A través de este símbolo es compensada evidentemente no sólo la unilateralidad y la innaturalidad del hombre puramente civilizado, sino también, y en especial, la creación secundaria de Eva insinuada en el mito bíblico.

Ilustración 23

328 La *dendritis* (ninfa) sostiene el sol y es una figura totalmente luminosa. La banda en forma de ola en el fondo es roja y consiste en sangre viva que corre alrededor de los árboles del bosquecillo de la transformación. Con eso se insinúa que el proceso de transformación no es una fantasía ligera, sino un procedimiento que alcanza hasta lo somático o incluso toma su origen de él.

Ilustración 24

329 Este dibujo reúne diversos motivos de las ilustraciones anteriores, pero acentúa especialmente el símbolo de la luz y del sol que se representa como cuaternidad. Está rodeada por cuatro ríos, cada uno de los cuales tiene un color especial. Los ríos fluyen hacia abajo desde cuatro montañas celestiales, es decir, «metafísicas» (como indica la autora). Ya encontramos las cuatro montañas en la reproducción 6. Aparecen también en el dibujo de un paciente masculino que mencioné en *Psicología y alquimia**. Las cuatro corrientes están presentadas en el *Codex Vossianus Leiden 29*[5]. En todos estos casos soy tan poco responsable del número cuatro como de todas las cuaternidades alquímicas, gnósticas y míticas. Curiosamente, mis

* § 217.

5. Reproducido en *Psicología y alquimia* [OC 12], figura 140.

críticos parecen sostener la opinión de que tengo una preferencia especial por el número cuatro y de que por eso lo veo por doquier. Bastaría con que tomaran una vez un tratado de alquimia —lo que evidentemente es demasiado agotador—. Debido a que la «cientificidad» consiste en un noventa por cierto en prejuicios, se requiere normalmente mucho tiempo hasta que los hechos son reconocidos.

330 El número cuatro no es, como la cuadratura del círculo, accidental, por eso no tenemos ni tres ni cinco direcciones cardinales, sino precisamente cuatro —sólo para ofrecer un ejemplo conocido también para mis críticos—. Sólo quiero mencionar que el número 4 posee propiedades matemáticas especiales. Esta ilustración pone, en virtud de la cuaternidad, especial énfasis en el símbolo de la luz y lo amplía de modo tal que fácilmente se reconoce qué se quiere decir: se trata, por expresarlo así, de la recepción de la totalidad, es decir, de una captación intuitiva del sí-mismo.

Ilustración 25

331 La ilustración concierne a un estadio posterior, en el que la figura femenina no es ya meramente receptora o portadora del símbolo de la luz o del mándala, sino que aparece incluida en él. En este caso la personalidad está afectada en mayor grado que en la ilustración 24. Con ello aumenta también el peligro de identificación con el sí-mismo, peligro que no se ha de tomar de forma demasiado ligera. Cualquiera que atraviese un desarrollo de tal índole se sentirá por lo menos tentado de ver el fin de sus experiencias y esfuerzos en un unificarse con el sí-mismo. Hay antecedentes sugestivos de ello. En el caso precedente existe esta posibilidad. Sin embargo, en la ilustración hay factores que posibilitan diferenciar el yo del sí-mismo: la autora de la ilustración es americana y está influida por la mitología de los indios Pueblo: así se explican las mazorcas que caracterizan la figura femenina como diosa. Está atada al árbol por una serpiente y así forma una correspondencia con el *Crucifixus* que fue sacrificado por la humanidad terrena de modo similar al sí-mismo, como Prometeo fue atado a los peñascos. Al esfuerzo del hombre por alcanzar la totalidad corresponde, como lo representa el mito, de la parte inconsciente un sacrificio voluntario del sí-mismo por el constreñimiento y atadura de la existencia terrenal. Aquí quiero solamente mencionar esta correspondencia, sin desarrollarla en detalle.

332 En esta ilustración hay insinuados tantos elementos del mito divino que la consciencia puede diferenciar fácilmente entre el yo y el sí-mismo, cuando no está completamente encandilada (de lo cual no hay señales). En este estadio es conveniente e importante no su-

cumbir en una inflación, pues ésta sobreviene infaliblemente con sus consecuencias, todas ellas muy desagradables, cuando en el momento en el que el sí-mismo se vuelve reconocible se ignora la identificación con el sí-mismo. Pues, cuando la identidad existente naturalmente se vuelve reconocible, se ofrece una posibilidad para la liberación de este estado de lo inconsciente. Ahora bien, si esta posibilidad se pasa por alto o no se aprovecha, entonces no se permanece en el estadio anterior, sino que se produce una represión con disociación de la personalidad. El progreso en el desarrollo que hubiese sido posible para el conocimiento se transforma en un retroceso. Tengo que recalcar que en el caso de este conocimiento no se trata meramente de un acto intelectual, sino, más allá de ello, de un acto moral a cuyo lado la importancia del conocimiento queda en segundo lugar. Por eso, se observan las mismas consecuencias también en aquellos casos en los que se niega, a causa de motivos de inferioridad que no se admiten, a realizar la tarea establecida por el destino.

333 Quisiera llamar la atención sobre una peculiaridad más de esta ilustración: el árbol no tiene follaje y sus ramas pueden ser del mismo modo raíces. Su proceso vital está concentrado en el medio, en la forma humana que representa su flor y fruto. Así, el hombre que echa raíces simultáneamente en lo inferior y en lo superior es cuasi tanto un árbol erguido como invertido. La meta no es la altura, sino el centro.

Ilustración 26

334 La idea desarrollada en la ilustración anterior se presenta en este caso en una forma variada. Se trata realmente de la autorrepresentación de la idea, pues la consciencia de la autora sigue sólo un vago sentimiento que se realiza paulatinamente en la actividad de dibujar. La consciencia no estaría de ninguna manera en condiciones de formular de antemano en un concepto claro aquello que debe ser expresado. La estructura de la ilustración es, tal como lo muestra el dibujo, un mándala cuadripartito con el centro desplazado hacia abajo, ubicado debajo de los pies de la figura que se encuentra en la parte superior y que, por lo tanto, pertenece al ámbito de la luz. El mándala corresponde a una inversión de la cruz tradicional cristiana cuyo madero largo está abajo. De allí se deriva que el sí-mismo fue realizado, por lo pronto, como una figura ideal luminosa que, sin embargo, presenta una inversión de la cruz cristiana que tiene el centro desplazado hacia arriba, mediante lo cual se establece una meta superior a la tendencia inconsciente hacia el medio. El ma-

dero corto de la cruz (de la luz) se encuentra sobre la tierra negra y la figura sostiene un pez negro en su mano izquierda que surge de la esfera oscura. Resulta característica la posición dubitativa, típicamente *mudrâ*[6] de la mano derecha que se dirige al pez negro proveniente de la mano izquierda (de lo inconsciente). La paciente está influida por la corriente india (es decir, teosófica), de donde se explica el *mundrâ*. El pez tiene un significado *sotér* (salvador), sea que se lo conciba según la tradición cristiana o hindú (como pez de Manu o como *avatâra* de Visnu). Se puede suponer con fundamento que la paciente lo extrae de la *Bhagavadgîtâ*; allí se afirma: «Among fishes I am Makara»[7]. Es un delfín o una especie de Leviatán que aparece en el *Svâdhishthâna Chakra*. Este centro se ubica en la zona de la vejiga y es caracterizado por el pez y la luna como región del agua. Debido a que los *chakras* del yoga tántrico son presumiblemente equivalentes a antiguas localizaciones de la consciencia, como por ejemplo, *Anâhata* corresponde al φρένες, diafragma, pericardio, inteligencia de los griegos[8], así *Svâdhishthâna* es la localización más temprana. A esta región corresponde el símbolo del pez con su numen antiquísimo. Hace recordar a los «días de la creación», es decir, al tiempo del surgimiento de la consciencia, en el que la unidad originaria del ser estaba apenas perturbada por la penumbra de la reflexión psíquica y el hombre nadaba como un pez en el mar de lo inconsciente. En este sentido el pez significa una restitución del estado paradisíaco pleromático o, en el lenguaje del tantrismo tibetano, del estado del Bardo[9].

335 Las plantas a los pies de la figura se enraízan en el aire. El árbol, o sea, la *dendritis* y las plantas están elevadas de la tierra o, lo que es más probable, a punto de descender hacia la tierra. Esto también estaría sugerido por el pez como enviado de la profundidad. Según mi experiencia esta situación es inhabitual y descansaría sobre una influencia teosófica, pues la realización de la consciencia con representaciones ideales es característica de la teosofía (occidental), no así la confrontación con la sombra y el mundo de la oscuridad. Sin embargo, uno no se vuelve claro por el hecho de representarse lo claro, sino por el hecho de hacer consciente lo oscuro. Esto último es, sin embargo, desagradable y, por lo tanto, impopular.

6. *Mudrâ* (sánscrito) = gesto ritual o mágico.
7. X, 42. «Entre los peces soy *Makara*».
8. Cf., acerca de la doctrina de los *chakras*, Avalon, *The Serpent Power*, y acerca de φρένες Onians, *The Origins of European Thought*, pp. 14 ss.
9. Evans-Wentz, *Das tibetanische Totenbuch*, pp. 47 ss.

Ilustración 27

336 Esta representación, contrariamente a la anterior, es manifiestamente occidental a pesar de pertenecer al arquetipo del nacimiento divino a partir del árbol o de la flor del loto. El mundo de las plantas arcaico del carbón da cuenta del estado de ánimo en el que estaba la dibujante cuando aprehendió intuitivamente el nacimiento del sí-mismo. La figura humana que surge de la planta arcaica es la unión y quintaesencia de las cuatro cabezas en la base correspondiente a la concepción alquímica de la «... piedra compuesta por los cuatro elementos»[10]. La percepción del arquetipo otorga a la experiencia el carácter de lo antiquísimo y existente desde tiempos inmemoriales. El número 6 en la escala del crecimiento parece ser azaroso, como muchas otras cosas en el ámbito de la fantasía. Sin embargo, se ha de recordar que el número 6 (*senarius*) en la Antigüedad ya se consideraba como «sobre todo adecuado para la generación»[11].

Ilustración 28

337 Esta representación es de la misma paciente que la número 26. La figura femenina, que lleva la copa del árbol, se encuentra sentada, lo que insinúa un desplazamiento hacia abajo. La tierra negra, que en la ilustración 26 se encuentra muy lejos de sus pies, se ubica ahora en su cuerpo como una bola negra, precisamente en la zona de la *manipūra-chakra* que coincide con el *plexus solaris* (el paralelo alquímico de esto es el *sol niger*[12]). Esto quiere decir que el principio oscuro, o sea, la sombra, fue integrado y que ahora es considerado una especie de centro en el cuerpo. Probablemente esta integración está vinculada con el significado eucarístico del pez: comer el pescado produce una *participation mystique* en Dios[13].

338 Alrededor del árbol revolotean muchos pájaros. Al representar el pájaro, el pensamiento alegremente alado como ser aéreo, tenemos que concluir que, en la medida en que el punto central fue desplazado hacia abajo, la figura humana se desprendió del mundo de los pensamientos y, por lo tanto, los pensamientos regresaron a su estado natural. Antes hombre y pensamiento eran idénticos, por

10. «lapis ex IV elementis compositus».

11. Filón de Alejandría, *De opificio mundi* [*Opera* I, p. 2].

12. Sinónimo de *caput corvi* (cabeza de cuervo) y *nigredo* (negrura). En el estado de oscuridad predomina (*principatum tenet*) el *anima media natura* (el alma del mundo), aproximadamente lo que yo denomino «inconsciente colectivo». Sobre *sol niger*, cf. Mylius, *Philosophia reformata*, p. 19.

13. Cf. *Aion* [OC 9/2], § 175 ss.

lo cual, el primero se elevó del suelo como si él mismo fuese un ser aéreo y el segundo perdió la libertad de su vuelo debido a que tenía que soportar todo el peso de un hombre que flota en el aire.

Ilustración 29

339 La misma paciente. El proceso de separación del mundo de los pensamientos de la figura femenina continúa aquí. Con cierto triunfo se manifiesta un demonio[14] masculino que evidentemente despertó repentinamente (*Awake my soul!*): es el ánimus, la personificación del pensamiento masculino (o sea, de la masculinidad en general) en una mujer. El estado de suspensión anterior de la paciente se revela como una posesión de ánimus que ahora se desprende de ella. Tanto para su consciencia femenina como para su ánimus es una liberación ser diferentes uno de otro. La sentencia: «Yo soy el juego del jugador» podría provenir de la *Bhagavadgîtâ*: «Yo soy el juego de dados»[15]. Esto dice Krisna de sí mismo. El párrafo en el que se encuentra la expresión comienza con las palabras de la divinidad: «Yo soy el sí mismo, oh Gudâkesha, que habita en el corazón de todas las cosas. Soy el principio, el medio y el fin de todos los seres. Soy Visnu entre los *Âdityas*[16], el sol luminoso entre los iluminados».

340 Así como Krisna se caracteriza aquí como el juego de dados, así Agni representa lo mismo ya en *Śatapatha-Brâhmana* del *Yajur-Veda*. Allí se dice: «Él (el *Adhvaryu*[17]) arroja el dado exclamando: "¡Sagrado *Svâhâ*[18], tiende adelante con los rayos de *Sûrya*[19] al lugar justamente en el medio de los hermanos!". Pues esta base de juego es la misma que el "eterno *Agn*" y estos dados son sus carbones, por eso (Agni) se complace con ellos»[20].

14. Se refiere al δαίμων griego, y no al demonio cristiano.

15. «I am the Game of the gambler», X, 42; «I am the game of dice» (*Sacred Books of the East* VIII, p. 91). Lamentablemente no tuve ocasión de preguntarle a la paciente misma sobre el origen de esta sentencia. Sin embargo, sé que ella conocía la *Bhagavadgîtâ*.

16. Dioses solares. «I am the self, O Gudâkesha! Seated in the hearts of all beings. I am the beginning and the middle and the end also of all beings. I am Vishnu among the Âdityas, the beaming sun among the shining (bodies)».

17. El sacerdote que recita los versos del *Yajurveda*.

18. *Svâhâ* pertenece a las sílabas sagradas. Se pronuncia en la recitación del *Veda* durante las tormentas, *Âpastamba*, I, 4, 12 (*Sacred Books of the East* II, p. 45) y en los sacrifcios a los dioses (*ibid.*, p. 48).

19. *Sûrya* = sol.

20. «He (the Adhvaryu) throws down the dice, with "Hallowed by Svâhâ, strive ye with Sûrya's rays for the middlemost place among brethren!". For that gaming-ground is the same as "ample Agni", and those dice are his coals, thus it is him (Agni) he thereby pleases», *Fourth Brâhmana*, 23 (*Sacred Books of the East* XLI, p. 112).

341 Ambos pasajes vinculan no sólo a Dios, sino también la luz, o sea el sol y el fuego, con el juego de dados. De modo similar se enuncia en los himnos del *Atharva-Veda*: «(El brillo) que está en el carro, en el dado, en la fuerza del toro; en el viento, *Parganya*[21], y en el fuego de Varuna»[22]. El «brillo» corresponde a aquello que la psicología primitiva designa como «mana» y la psicología de lo inconsciente llama «disposición de la libido» o «valor emocional» o «acentuación del sentimiento». En lo que hace a la intensidad emocional que para la consciencia primitiva representa un factor fundamental, las cosas más diferentes, como la lluvia, la tormenta, el fuego, la fuerza del toro y el apasionado juego de dados pueden resultar idénticos. En la intensidad emocional coinciden el jugador y el juego.

342 Esta reflexión podría explicar el carácter de esta ilustración, que expresa liberación, respiro y alivio. La paciente siente este momento evidentemente como un numen divino. Como muestra nuestro texto de la *Bhagavadgîtâ*, Krisna es el sí-mismo con el que en este caso se identifica el ánimus. Esta identidad se da casi regularmente cuando la sombra, es decir, el lado oscuro, no es reconocido suficientemente. Como todo arquetipo el ánimus tiene también una cara de Jano y aparte de eso la limitación de un principio meramente masculino. Por lo tanto, no es adecuado para representar la totalidad de la divinidad, o sea el sí-mismo. Se tiene que dar por satisfecho con una etapa previa o un estadio intermedio. Las generalizaciones características de la teosofía hindú ayudaron ciertamente a mi paciente a identificar, por lo menos provisionalmente, al modo de un cortocircuito psicológico el ánimus con la totalidad o a ponerlo en lugar de ella.

Ilustración 30

343 El mismo motivo de la ilustración 29 se representa aquí en forma diferente. La estilización del árbol sin hojas indica una fuerte abstracción, del mismo modo la figura gnómica masculina en una especie de hábito de monje. Los brazos extendidos expresan equilibrio de ambas partes y el motivo de la cruz. La ambigüedad de la figura está resaltada, por un lado, por el pájaro[23] que desciende desde arriba, que es simultáneamente una flor fantástica, y, por el otro, por una flecha que evidentemente está concebida fálicamente y que sur-

21. Dios de la lluvia.

22. «(The brilliancy) that is in the chariot, the dice, in the strength of the bull; in the wind, Parganya, and in the fire of Varuna» (*Sacred Books of the East* XLII, VI, 38, p. 116).

23. Al respecto cf. la cigüeña en el árbol. Véase *infra*, § 415 ss.

ge desde abajo a partir del entramado de raíces. Así, la figura del demonio aparece tanto como un equilibrio entre derecha e izquierda, como también como una unión del intelecto y la sexualidad, como el *Mercurius duplex* alquímico que representa como *lapis* una cuaternidad (la de los cuatro elementos). La banda alrededor del globo recuerda la banda mercurial que traté en *Los arquetipos y lo inconsciente colectivo**. Allí fue concebido por la propia paciente como mercurio.

344 El concepto del Mercurius alquímico se deriva exclusivamente de la psicología masculina y representa justamente la típica oposición masculina entre *noûs* y sexualidad que carece del *eros* femenino copulativo. La figura del ánimus de esta ilustración es una porción de psicología puramente masculina que se desprendió en el transcurso del proceso de individuación a partir de una psique femenina.

Ilustración 31

345 La dibujante es la misma de la ilustración anterior. El árbol mismo se convierte aquí en una especie de planta y flor de loto. Sobre esta última se yergue la figura gnómica que hace recordar el nacimiento de los dioses en el loto. También se encuentran influencias orientales, pero distintas de las de la autora de la ilustración 29. No se trata de la teosofía de la India, sino del hecho de que la autora de las ilustraciones 30 y 31 nació en Oriente, sin haber absorbido conscientemente su teosofía. Sin embargo, estaba internamente muy imbuida de ella, hasta el punto de producir un gran trastorno en su equilibrio psíquico.

346 El perfeccionamiento en esta ilustración consiste en el hecho de que el demonio retrocede manifiestamente y, a cambio, la copa del árbol experimenta un gran desenvolvimiento: aparecen hojas y flores y se forma una *corona* alrededor de un centro luminoso y con forma de flor. Los alquimistas usaban para ello la denominación de «corona» o «diadema de tu corazón» (*diadema cordis tui*) que consideraban un símbolo de la perfección. La corona (¡*corona*!) aparece aquí como «coronación» del proceso de desarrollo representado mediante el árbol. Es un mándala, la «Flor de Oro» de la alquimia china y el *flos saphyricus* de la alquimia occidental. El ánimus ya no reemplaza en esta ilustración al sí-mismo, sino que se desprende de él y lo «transciende».

* «Acerca de la empiria del proceso de individuación» [OC 9/1,11], comentario a la ilustración 3, § 545 ss.

Ilustración 32

347 Reproduzco esta representación con ciertos reparos, porque contrariamente a todas las demás ya no es «pura», es decir, libre de todas las influencias producidas por lo leído y escuchado. Por lo menos en lo referente al material está prejuzgada. No obstante es «auténtica» en cuanto surgió espontáneamente y expresa del mismo modo que las demás la vivencia interna, sólo que mucho más clara y plásticamente, debido a que estaban a su disposición representaciones adecuadas. Por lo tanto, en esta ilustración se reúne una cantidad de material simbólico que no comentaré aquí debido a que ya fue analizado en sus componentes esenciales, en parte, en la literatura específica, en parte en esta investigación. La síntesis como «árbol» o planta es por cierto original. Con este ejemplo sólo quisiera mostrar qué tipo de influencia produce un determinado conocimiento del simbolismo en tales configuraciones.

348 Para concluir mi serie de ilustraciones quiero presentar un ejemplo literario del simbolismo del árbol surgido espontáneamente: un poeta francés moderno que no conozco personalmente, Noël Pierre, describió en una serie de poemas, llamada *Soleil Noir*, una auténtica vivencia de lo inconsciente. En los cantos XXVI y XXVII aparece el árbol:

> Una masa compacta avanza
> desde las cuatro direcciones. Yo me mezclé en ella.
> Noté como rodábamos en forma de espiral,
> un torbellino en el embudo que nos aspiró.
> En el eje una gigantesca catalpa,
> de la que colgaban los corazones de los muertos,
> cada horqueta había elegido un pequeño sabio como residencia,
> que me observaba guiñando los ojos.
> …
> Hasta el fondo donde se extienden las lagunas:
> ¡qué quietud en el nudo de las cosas!
> Debajo del árbol de mi vida fluye el último río
> en torno de una isla
> donde en la oscuridad se encuentra un cubo de roca gris,
> una fortaleza, la capital de los mundos[24].

24. «Une foule compacte s'y pressait / Des quatre directions. Je m'y mêlais. / Je remarquais que nous roulions en spirale, / Un tourbillon dans l'entonnoir nous aspirait. / Dans l'axe, un catalpa gigantesque / Où pendaient les cœurs des morts, / A chaque fourche avait élu résidence / Un petit sage qui m'observait en clignotant / … / Jusqu'au fond, où s'étalent les lagunes. / Quelle quiétude, au Nœud des Choses! / Sous l'arbre de ma Vie, le Dernier Fleuve / Entoure une Ile où s'érige / Dans les brumes un cube de roche grise / Une Forteresse, la Capitale des Mondes».

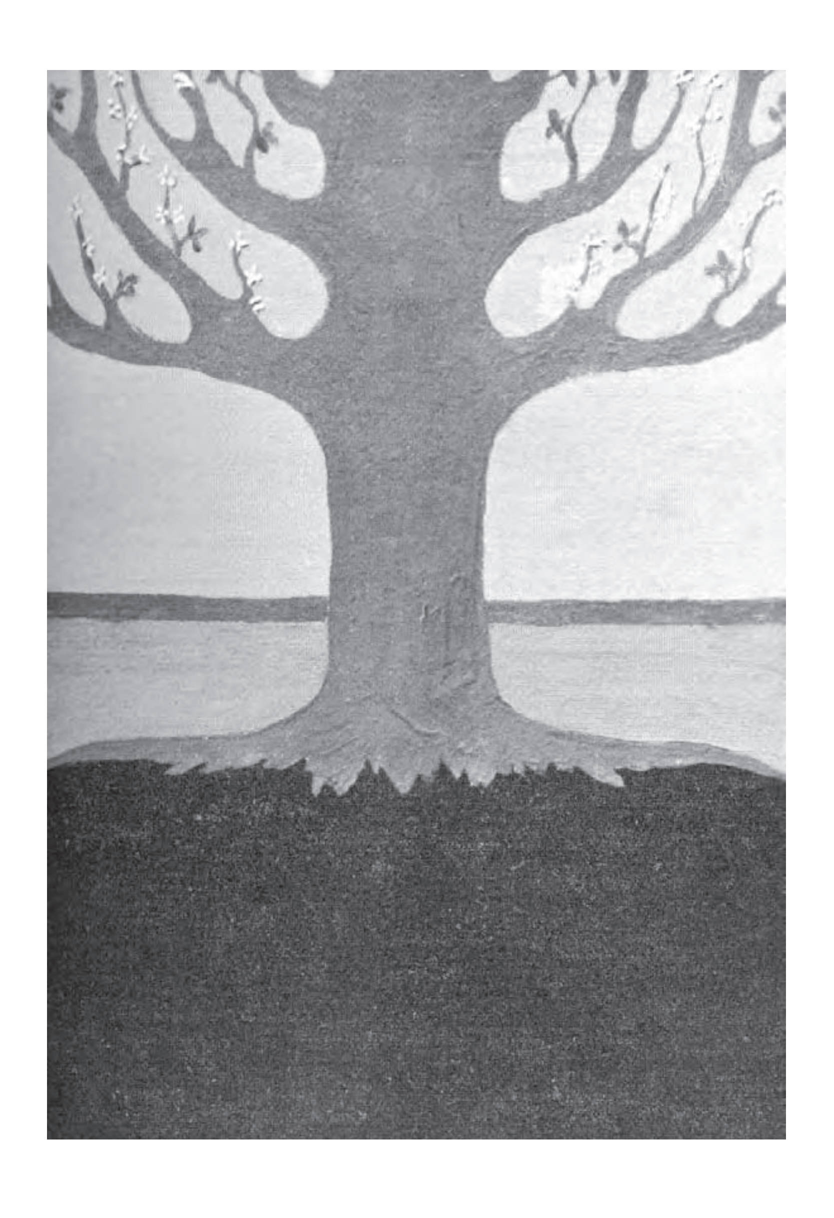


Ilustración 1
El árbol tiene brotes y flores blancas. Está ubicado sobre una isla.
En el fondo está el mar.

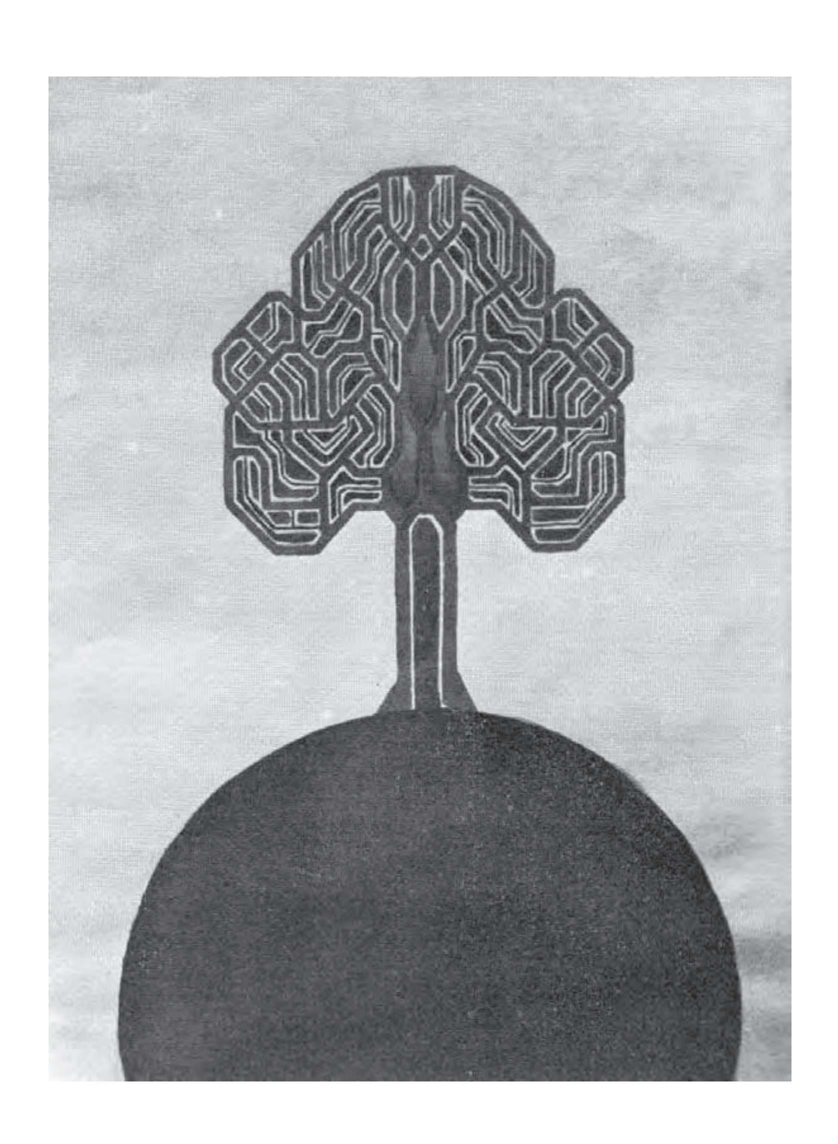


Ilustración 2
El árbol está ubicado sobre el globo terrestre y recuerda al baobab cuyas raíces hacen estallar el planetoide en el que vive el principito de Saint-Exupéry. Analogía con el árbol del mundo de Ferécides, con el árbol de los chamanes y con la representación del eje del mundo.



Ilustración 3
Árbol abstracto como un candelabro de siete brazos
y un árbol de navidad. Las luces representan la iluminación
proveniente del crecimiento del árbol y la expansión de la consciencia.

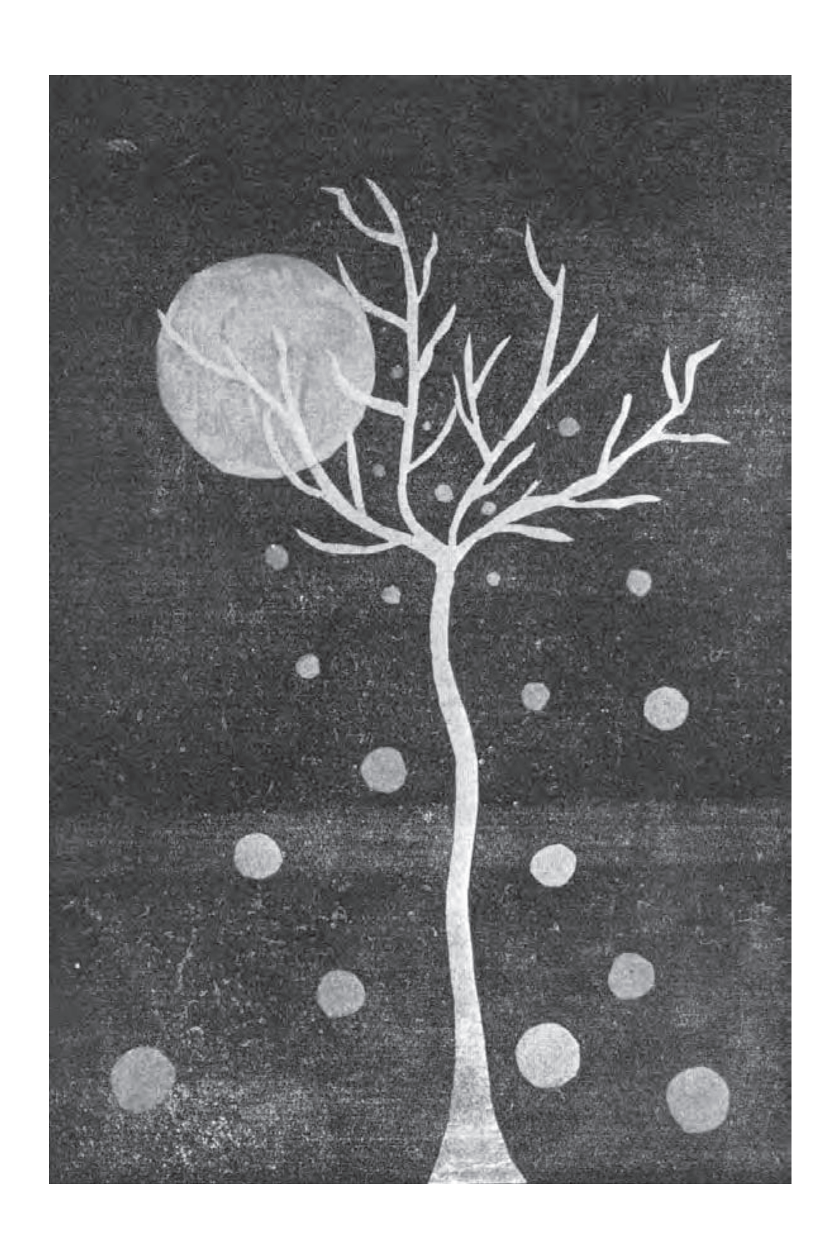


Ilustración 4
El dibujo consiste en un folio dorado montado. Analogía
con el *arbor aurea* de la alquimia y con el árbol del mundo.
Desde la corona se eleva el sol. Las bolas doradas son cuerpos celestes.

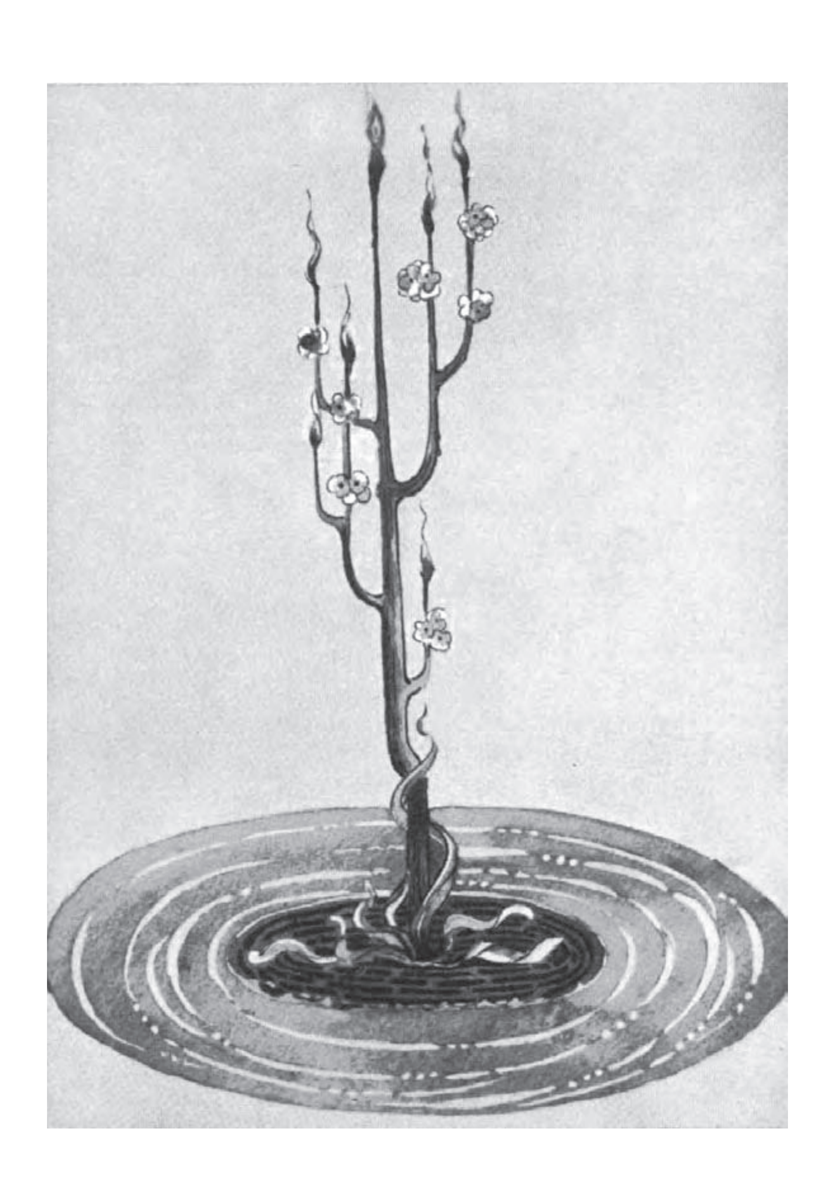


Ilustración 5
El árbol crece en el agua. Tiene flores rojizas y consiste también en fuego que brota abajo desde el agua y arriba desde las ramas.



Ilustración 6
En el original en colores el árbol es rojo vivo y crece en el agua simultáneamente hacia arriba y hacia abajo.



Ilustración 7
El árbol irrumpe de la profundidad hacia la luz y así atraviesa la corteza terrestre.

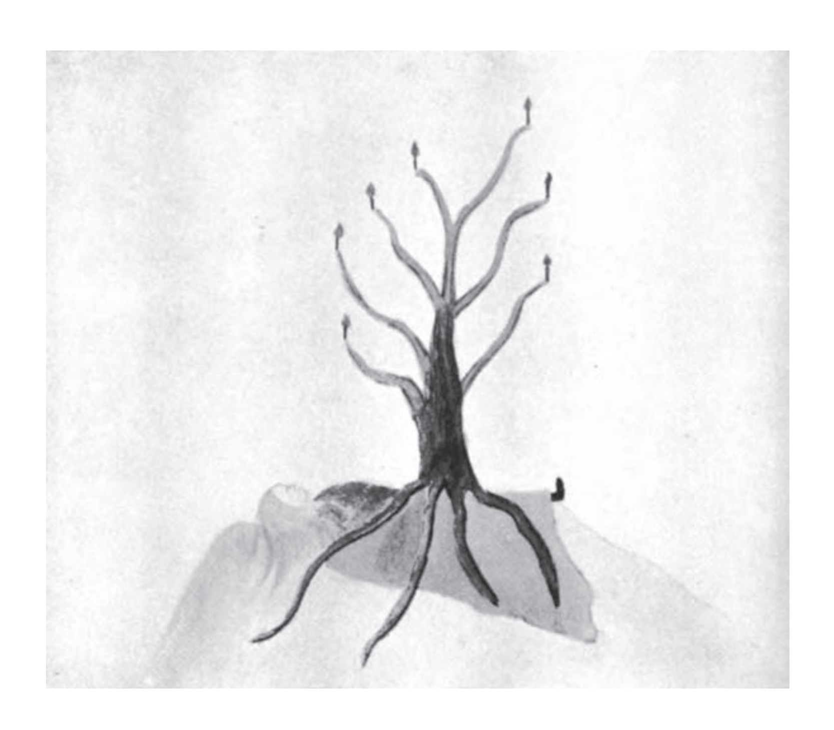


Ilustración 8
El árbol que tiene luces en las ramificaciones crece del cuerpo de una mujer. Ella representa un sinónimo de la tierra y el agua (mar) y corporiza el pensamiento según el cual el árbol es un proceso proveniente de lo inconsciente.
Cf. el árbol del mundo mexicano en el cuerpo de la diosa de la tierra (Lewis Spence, *The Gods of Mexico*, p. 58).

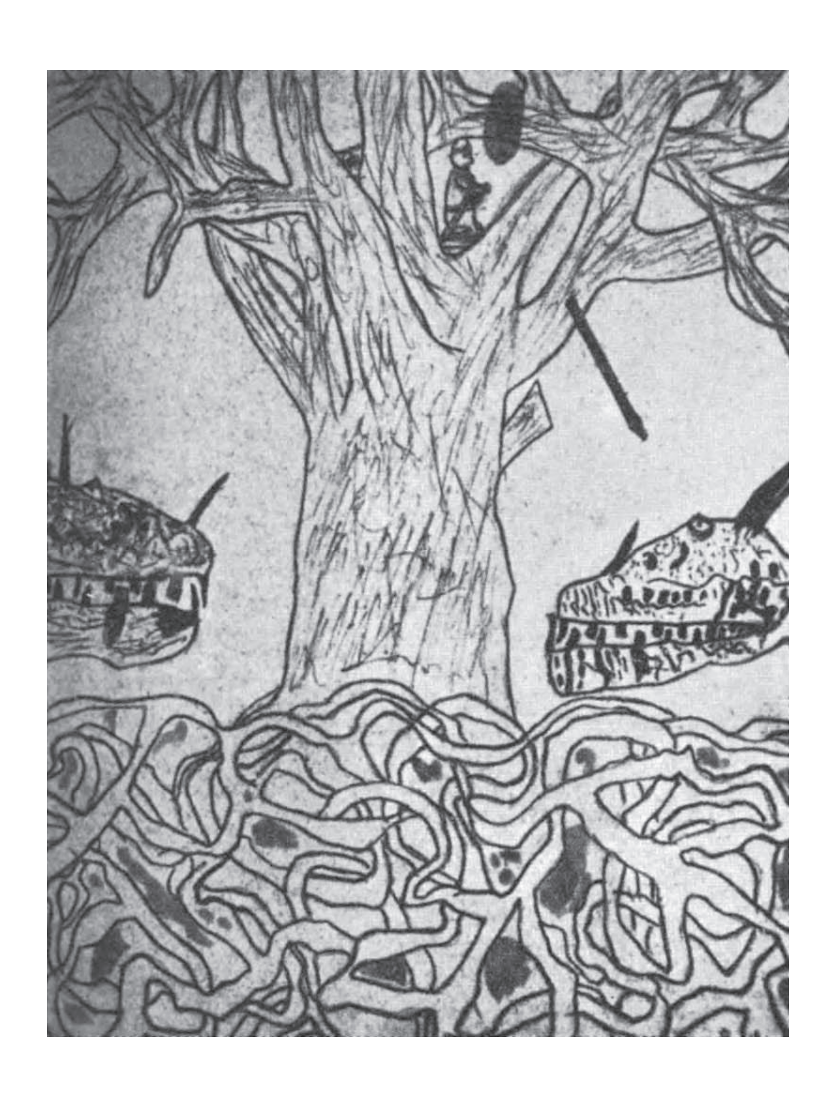


Ilustración 9
Dos dragones amenazan a un hombre que busca refugio en el árbol. El entramado de raíces está fuertemente pronunciado, lo que remite a una intranquilidad en lo inconsciente.

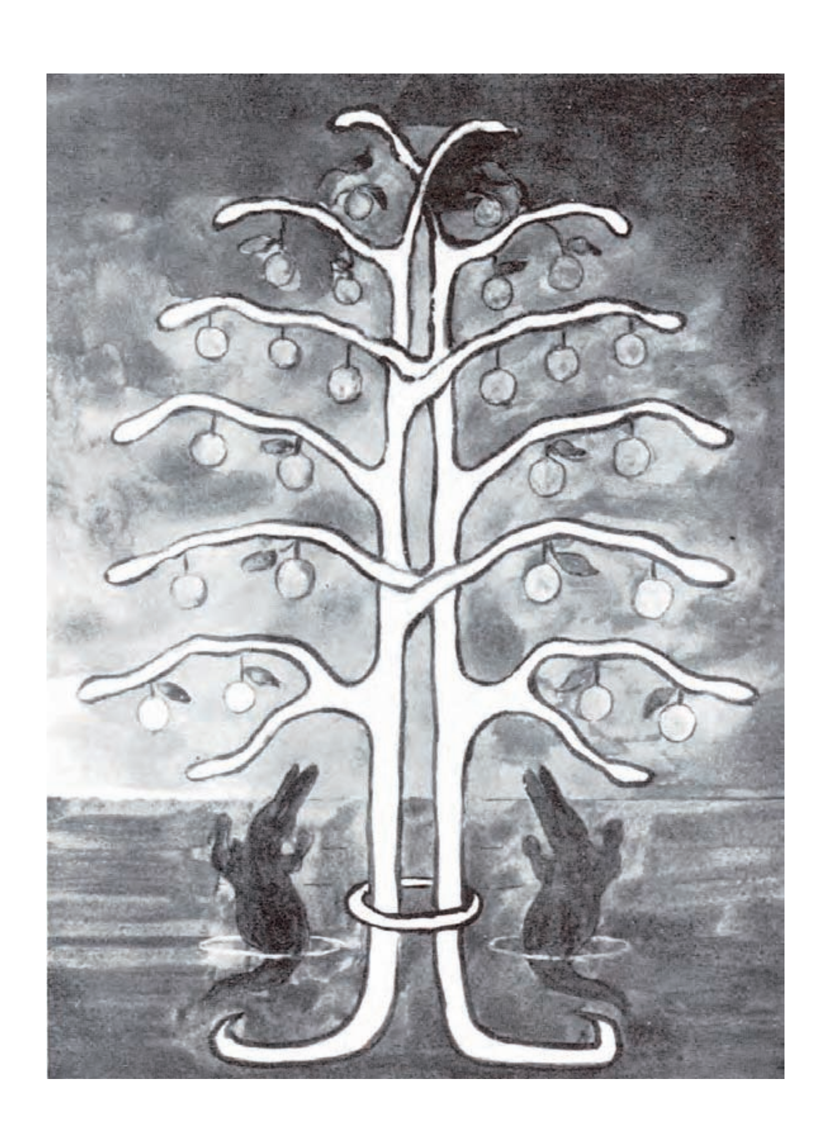


Ilustración 10
La unión de los opuestos está representada aquí por dos árboles que crecen entrelazados. Los árboles tienen sus raíces en el agua y se sostienen juntos mediante un anillo. Los cocodrilos son opuestos separados y, por lo tanto, amenazantes.

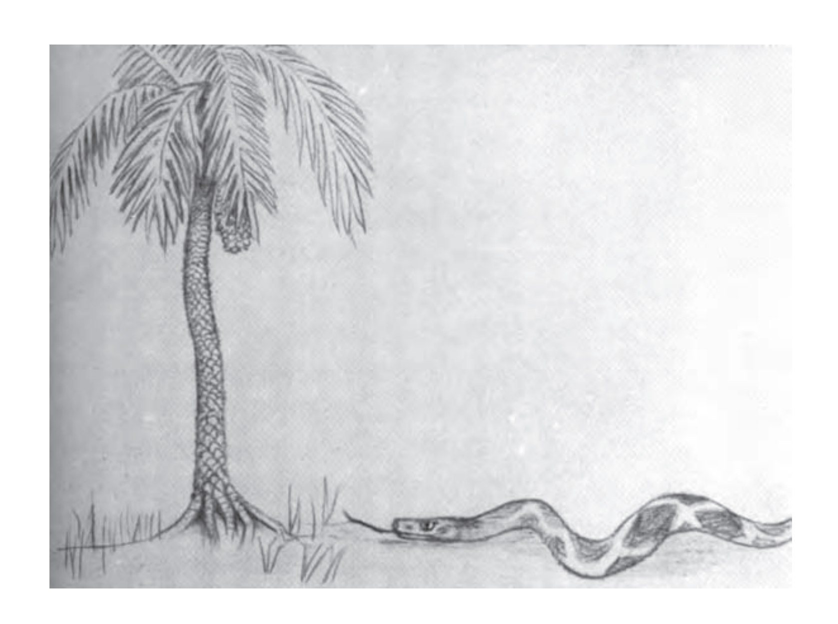


Ilustración 11
El crecimiento vertical del árbol se encuentra en oposición al movimiento horizontal de la serpiente. Esta última trepará al árbol y así éste se transformará en el árbol del conocimiento del Paraíso.

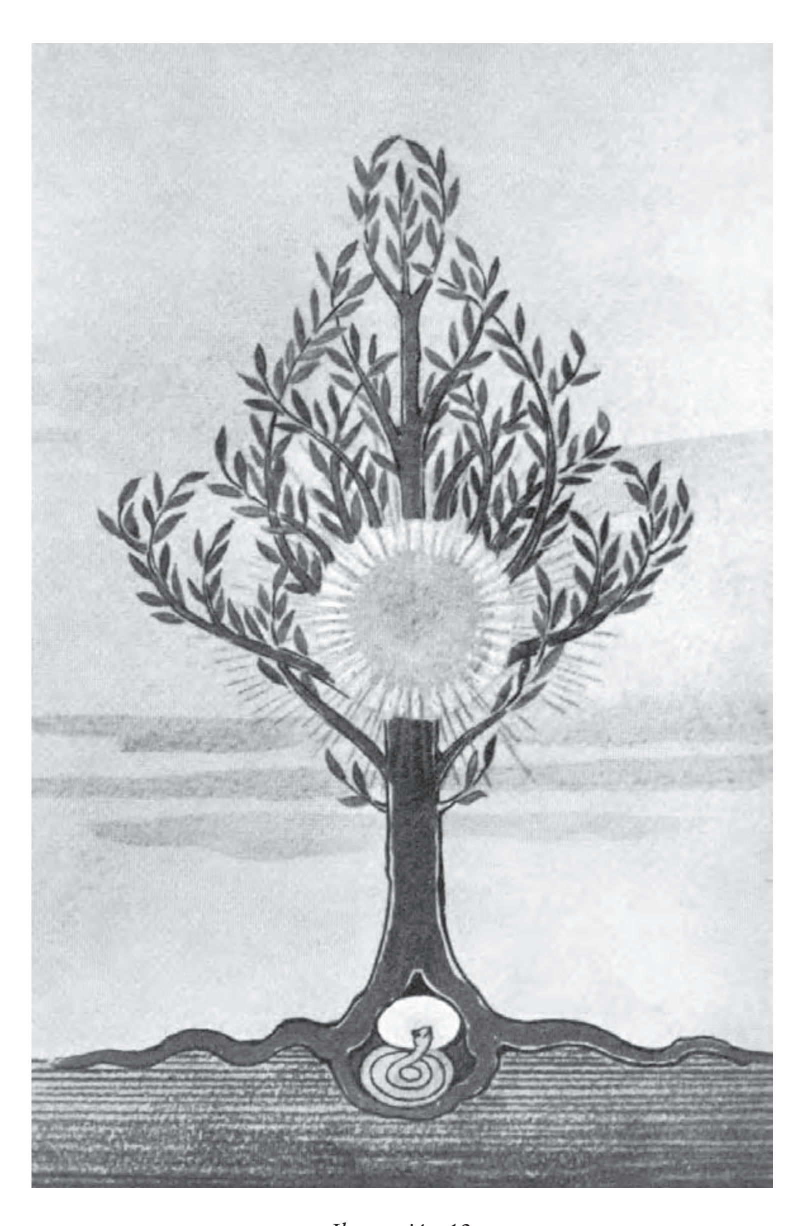


Ilustración 12

Así como el árbol sostiene un sol en la copa, así en las raíces la serpiente sostiene un halo de luz. Esto remite a una feliz unión entre el árbol y la serpiente.



Ilustración 13
El árbol tiene 4 ramas + 1. La rama central sostiene al sol, las cuatro restantes a estrellas. El árbol está vacío por dentro (¡puerta!). El pájaro derrama lágrimas, porque «se olvidó la llave».



Ilustración 14
Esta ilustración y la próxima (n.º 15) proceden de una serie que representa el «mito del héroe». El héroe está acompañado por un *familiaris*, por un pequeño dragón verde que lleva una corona. El árbol crece desde un tesoro secreto o sobre él. El héroe quiere apoderarse del tesoro.



Ilustración 15
El árbol apresa el tesoro y como el héroe lo toca salta una llama de la hoja.

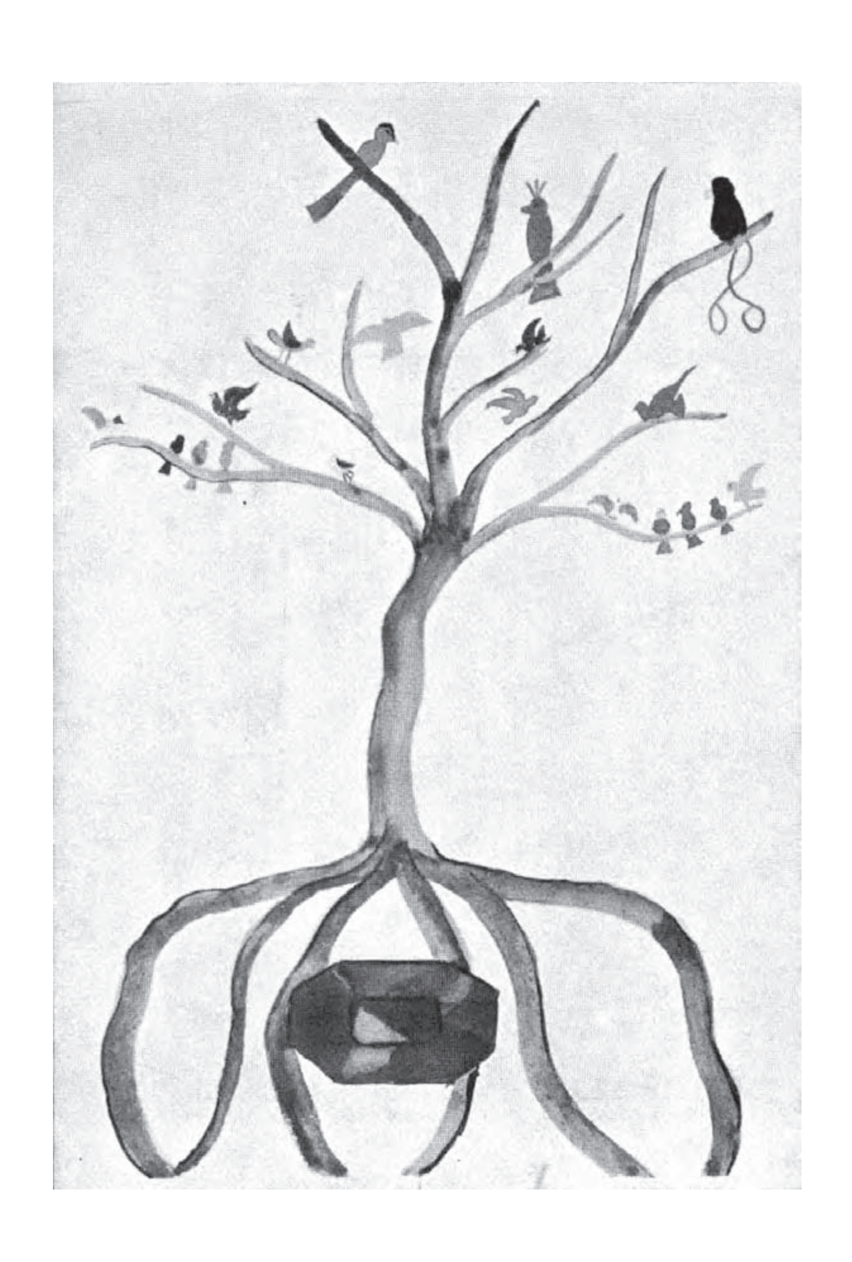


Ilustración 16
La ilustración procede del estadio previo de la autora
de las ilustraciones 14 y 15. En las raíces del árbol se esconde un zafiro.

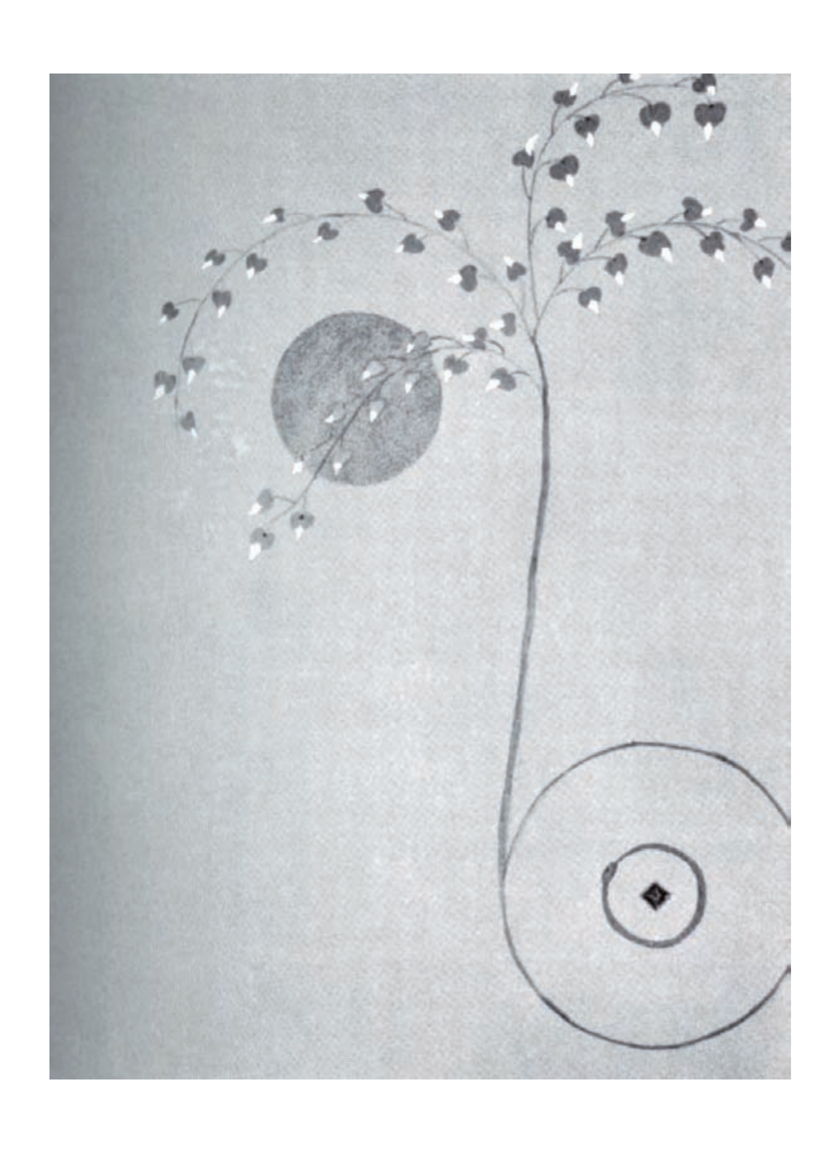


Ilustración 17
Árbol florecido con un disco de sol que crece desde la esfera que circunda al uroboros con un zafiro.

Ilustración 18

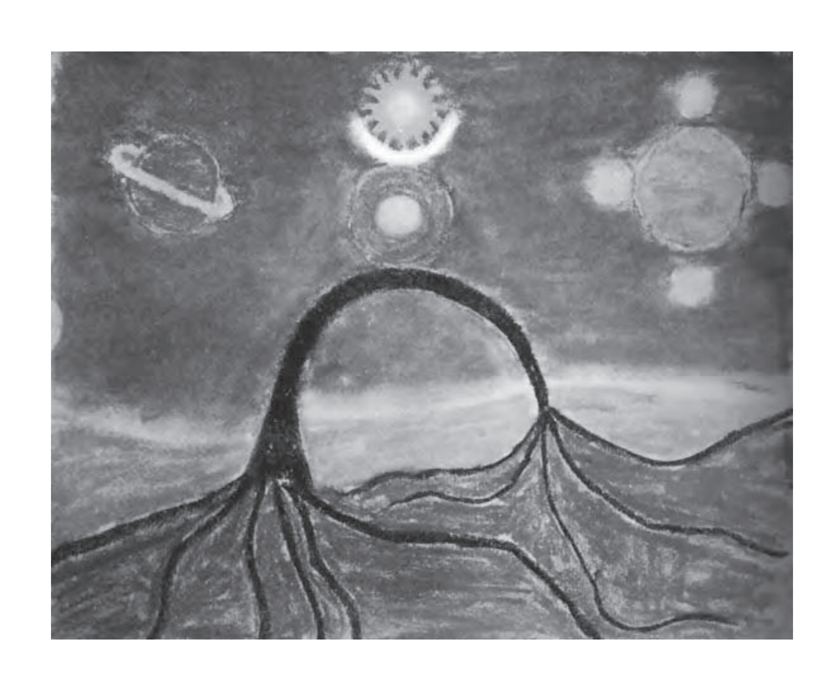


Ilustración 18
El árbol en el espacio cósmico no se puede desarrollar en lo alto.
Es atraído nuevamente a la tierra y se introduce en ella.

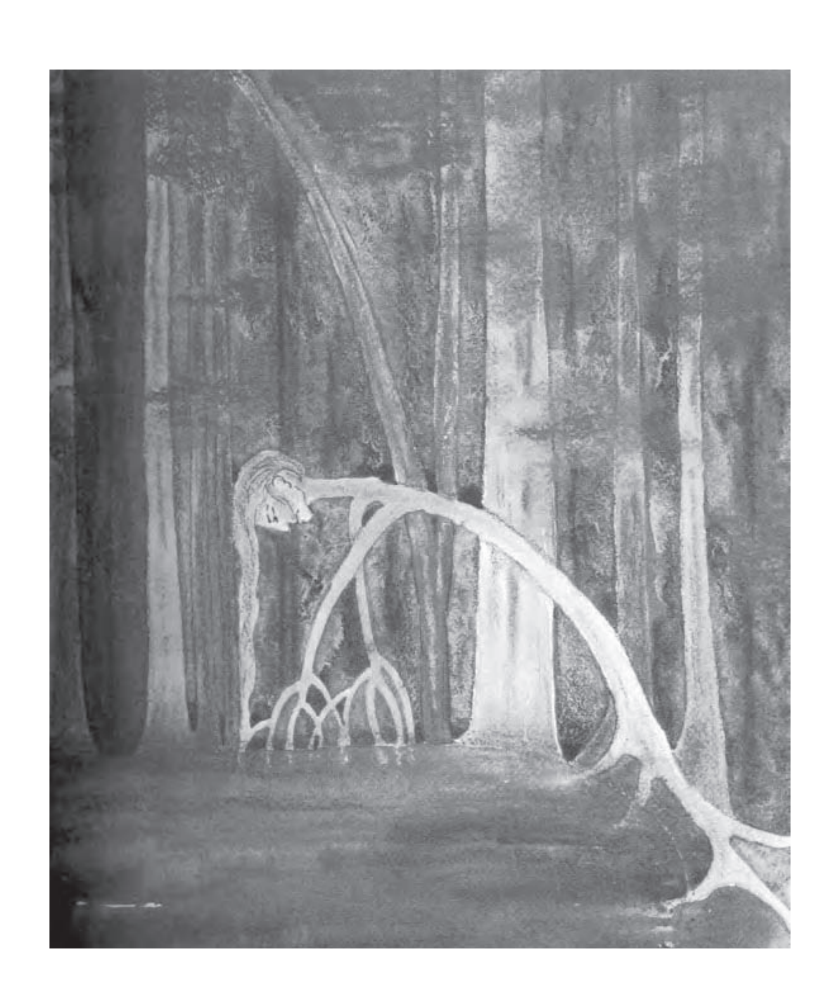


Ilustración 19
El mismo estado regresivo, pero acompañado de una mayor consciencia.
(La autora de esta ilustración no es la misma que la de la ilustración 18).

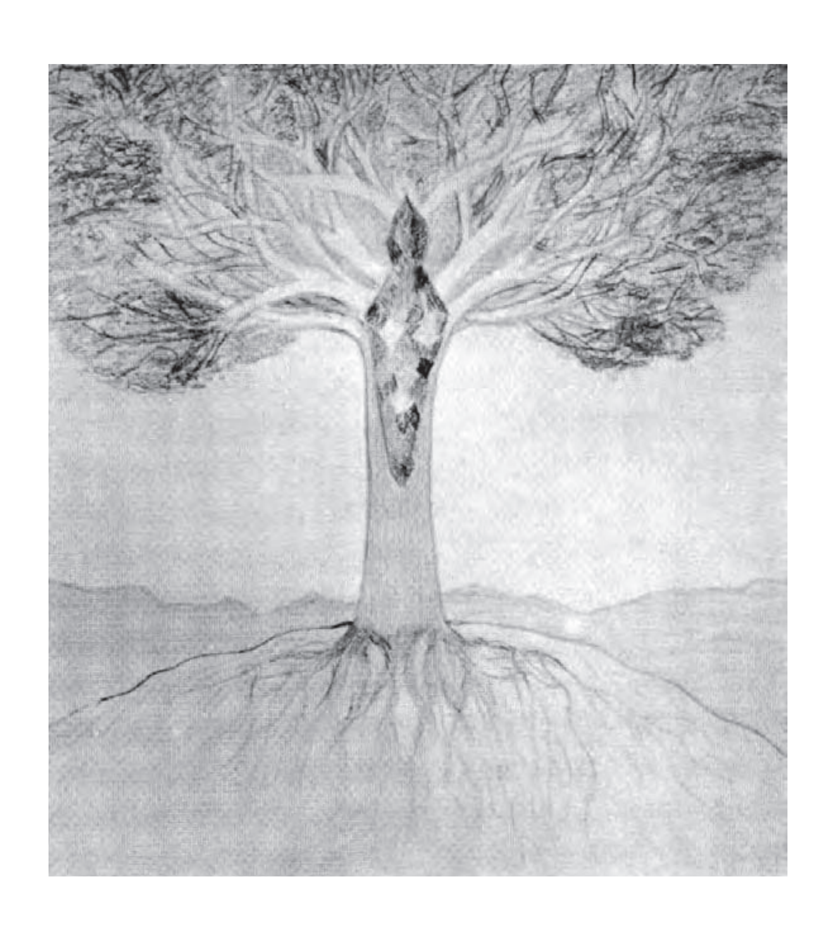


Ilustración 20
El árbol tiene en mayor o menor grado un carácter cósmico.
En su tronco se esconde una muñeca multicolor.

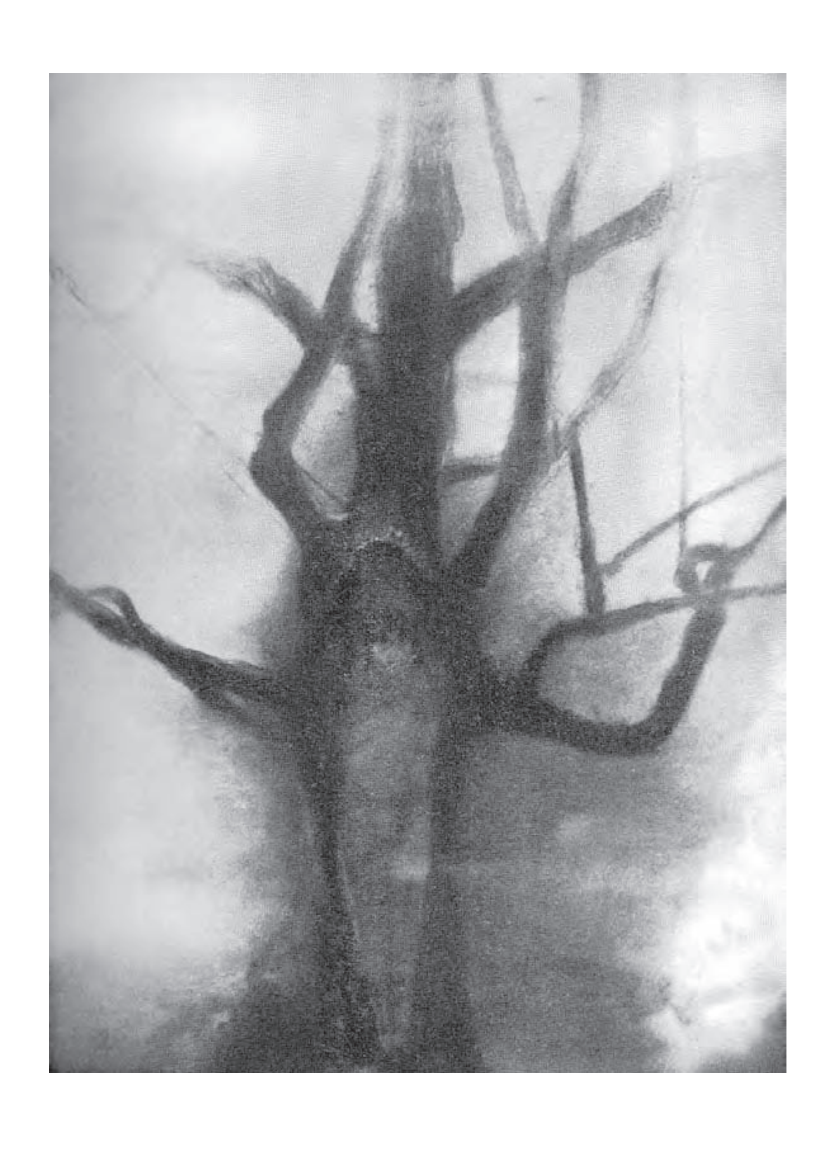


Ilustración 21
El mismo motivo que en la ilustración 20, pero en otro caso.
La figura durmiente es visible (óleo).



Ilustración 22
La figura escondida en el árbol está despierta y asoma la mitad del cuerpo fuera del tronco. La serpiente se encuentra en la copa del árbol y se aproxima a la oreja del que está despierto. Pájaro, león, corderito y cerdo completan la escena del Paraíso.



Ilustración 23
El árbol mismo asume forma humana y sostiene al sol. En el fondo se ve una ola de sangre que se mueve rítmicamente en el islote de la transformación.

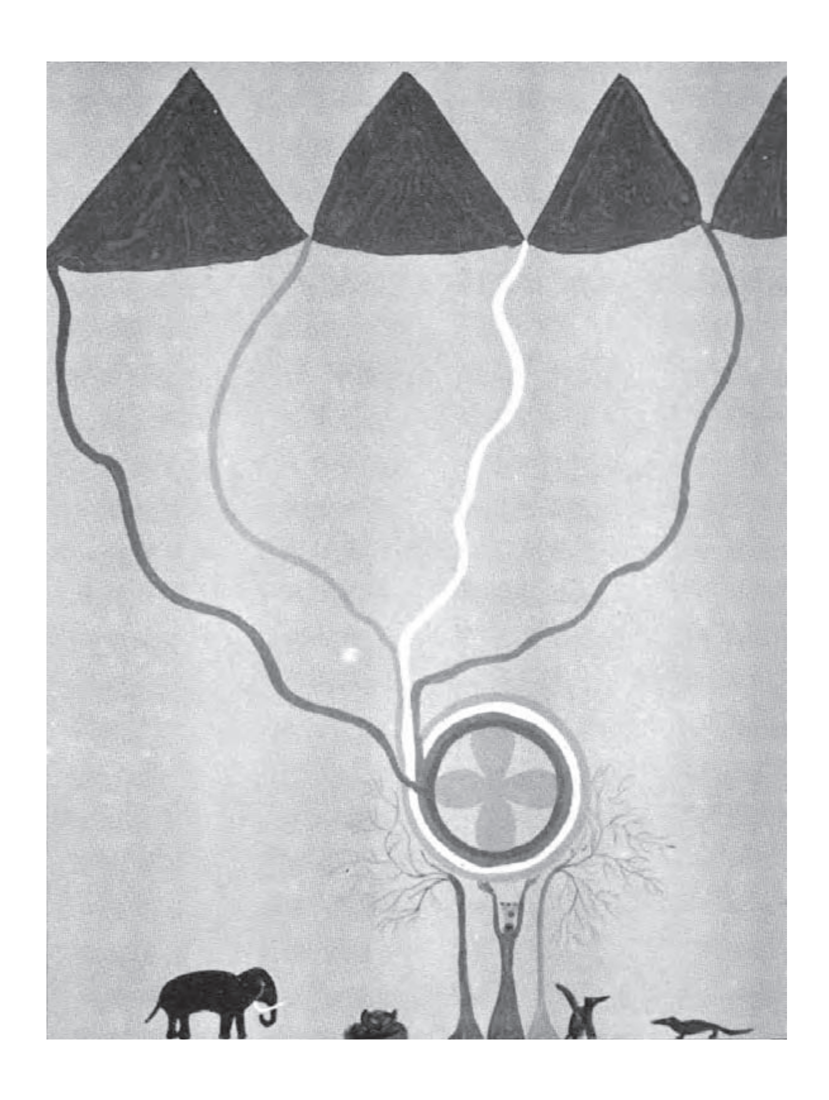


Ilustración 24
El mismo motivo en la autora de las ilustraciones 16 y 17. El árbol ha sido reemplazado por una figura femenina. Los animales pertenecen a la escena del Paraíso. El disco solar es un símbolo de individuación, una cuaternidad, que es alimentada por cuatro ríos de diferentes colores que descienden de cuatro montañas.



Ilustración 25
El árbol es una figura femenina envuelta por la serpiente que sostiene dos bolas de luz. Los puntos cardinales están marcados por mazorcas y por cuatro animales, a saber, pájaro, tortuga, león e insecto.



Ilustración 26
El árbol está reemplazado por la figura femenina que en la parte
de las raíces asume forma de cruz. Abajo está la tierra, arriba el arco iris.



Ilustración 27
El arcaico bosque de los equisetáceos remite al tiempo primordial.
El árbol crece como el pistilo de una flor (en seis grados) a partir
de cuatro hojas de envoltura que tienen cabezas humanas. En la flor
(de la luz) aparece la parte superior del cuerpo de una figura femenina.

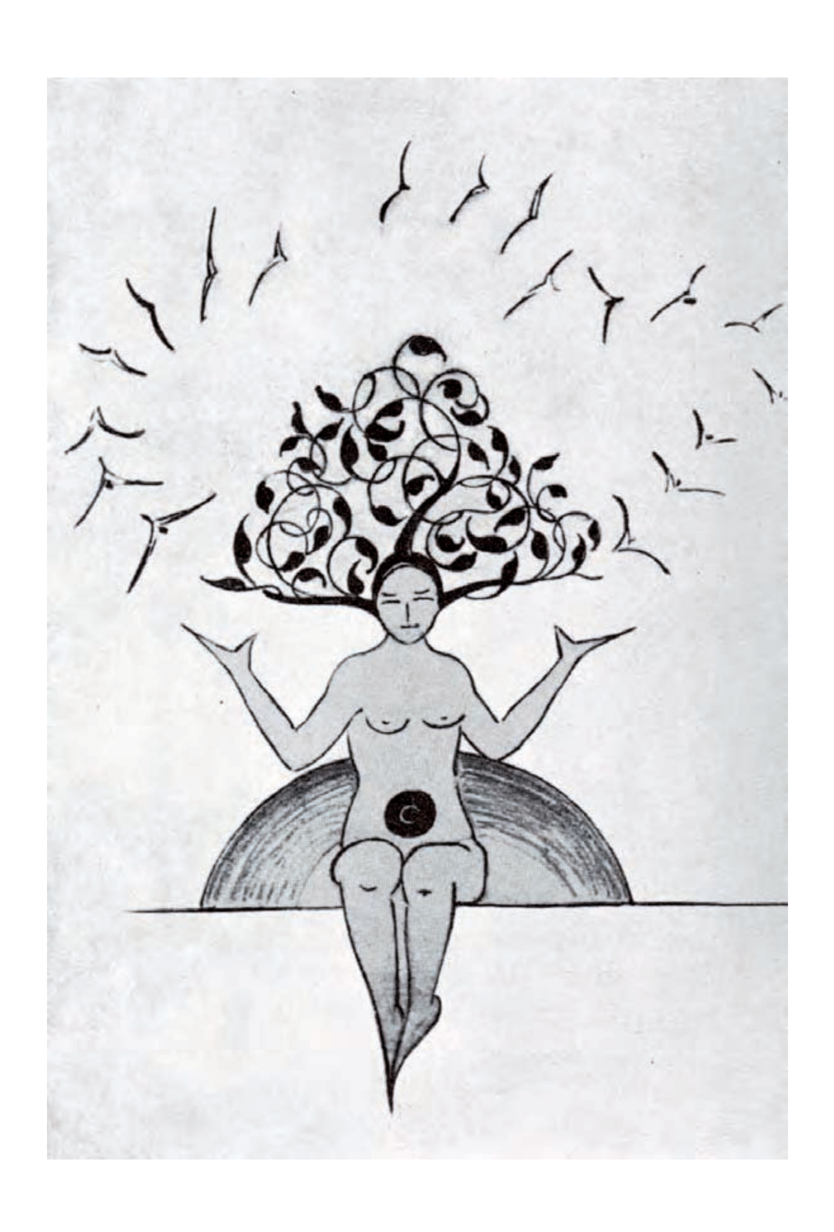


Ilustración 28
El árbol está reemplazado en gran parte por una figura femenina. Pájaros revolotean alrededor de la copa del árbol que crece desde la cabeza.

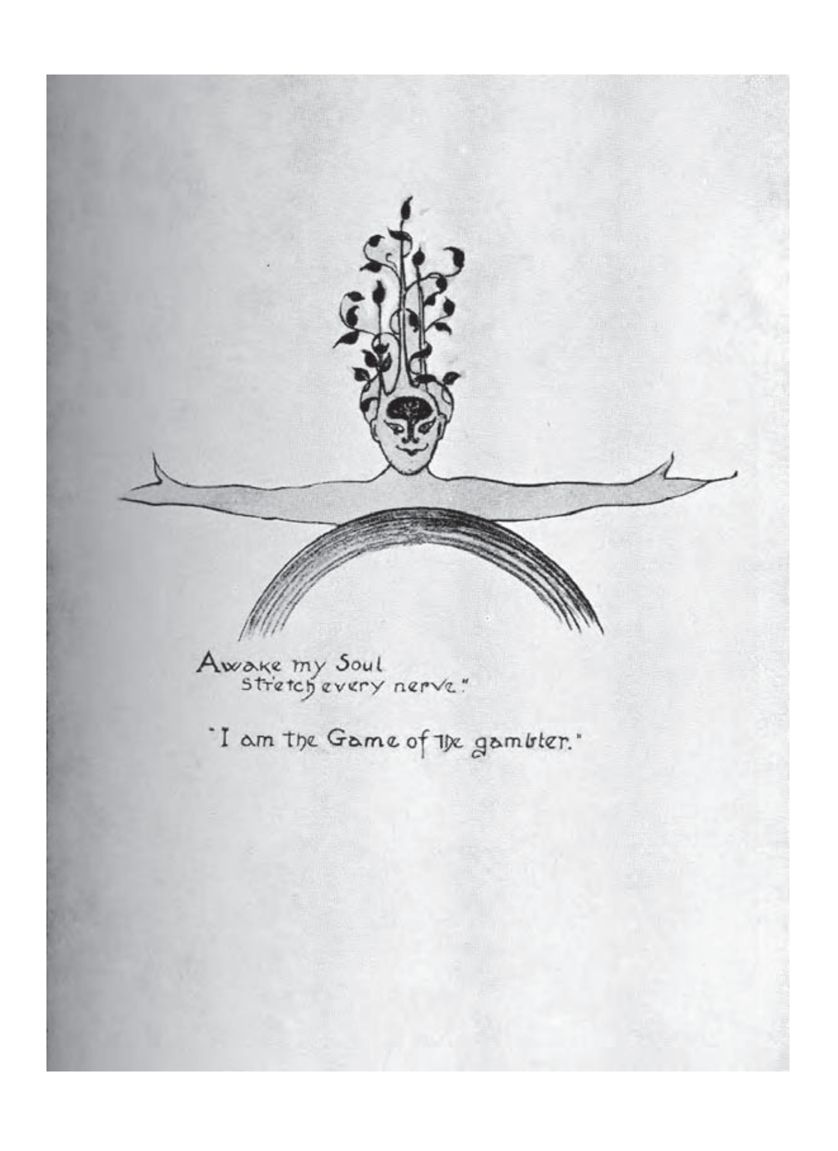


Ilustración 29
La misma dibujante de la ilustración 28. En este caso el árbol es reemplazado por una figura masculina. Se eleva por encima de un arco iris.

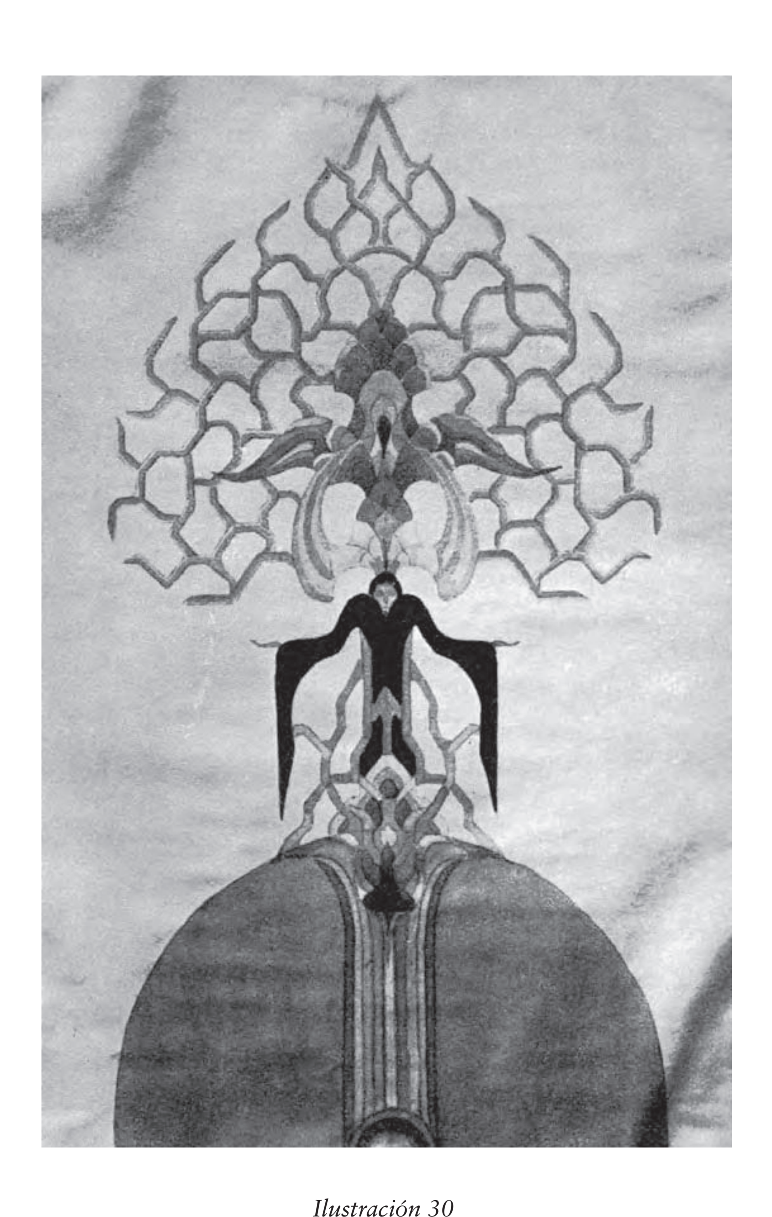


Ilustración 30
La misma dibujante que la de la ilustración 2. Un árbol del mundo estilizado encima del globo terrestre sobre el que corre una banda partida multicolor. El tronco está formado por una figura demoníaca masculina a la que desciende un pájaro (?) desde la corona del árbol. Abajo están insinuados símbolos fálicos.

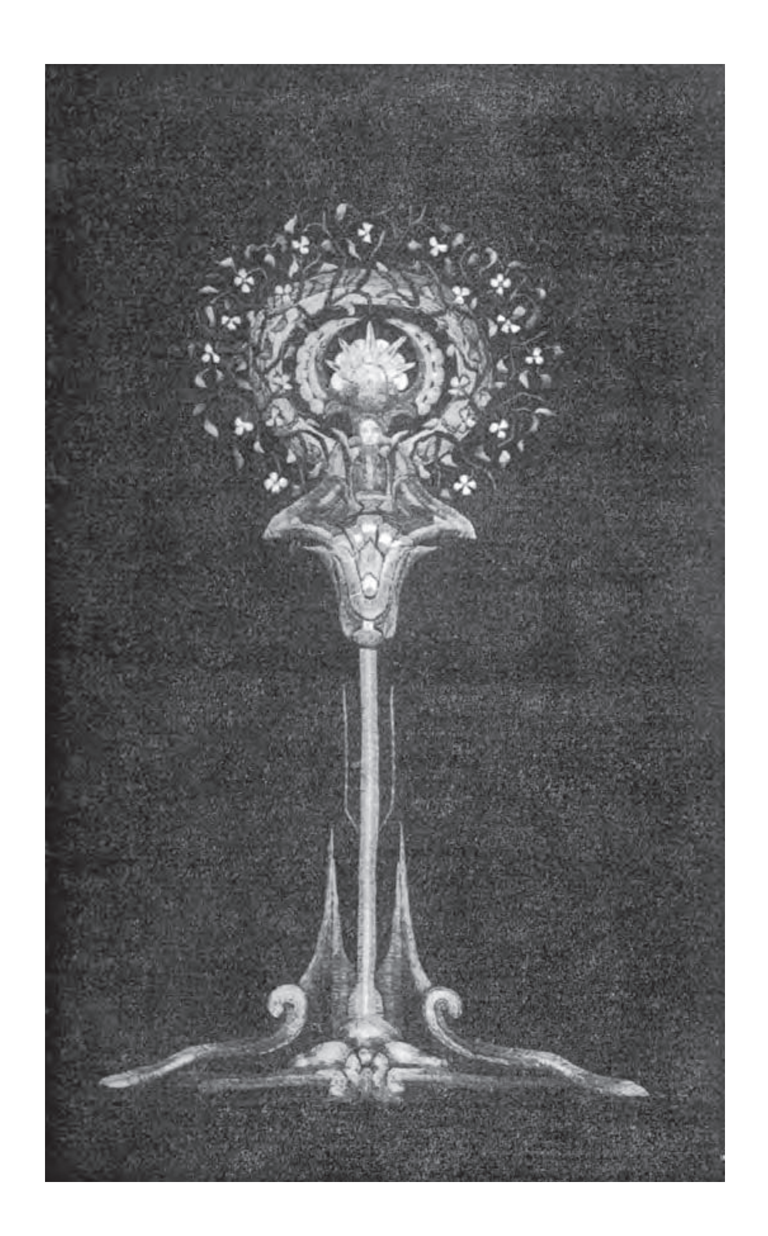


Ilustración 31
El árbol es simultáneamente una flor que contiene una forma masculina gnómica. La copa constituye un mándala con el centro en forma de flor rodeado de una corona (*corona*).



Ilustración 32
El árbol es concebido como flor y representa la unión de una serie de opuestos. Abajo un cisne y un animal con forma de gato, luego «Eva» y «Adán» con sus rostros tapados por la vergüenza, luego un martín pescador con un pez y enfrente una serpiente de tres cabezas, luego los cuatro querubines de Ezequiel con la luna y el sol. Luego la flor de la luz con la figura de un muchacho coronado y, finalmente, en lo más alto, un árbol con un huevo luminoso y una serpiente coronada, al lado dos manos vertiendo agua de un cántaro.

349 Las características de esta descripción son: 1. El punto central universal de la humanidad. 2. La rotación[25] en forma de espiral. 3. El árbol de la vida y de los muertos. 4. El corazón como centro de la vida y del ser del hombre en vinculación con el árbol[26]. 5. La sabiduría natural con forma de enano. 6. La isla como lugar del árbol de la vida. 7. *Cubus* = piedra de los filósofos = tesoro sobre el que crece el árbol.

349a De este modo quiero concluir esta parte de mi trabajo, para describir en la segunda parte cómo se presenta en un material histórico el proceso descrito aquí con ejemplos modernos individuales.

2. CONTRIBUCIONES A LA HISTORIA E INTERPRETACIÓN DEL SÍMBOLO DEL ÁRBOL

A. EL ÁRBOL COMO IMAGEN ARQUETÍPICA

350 Después de haber presentado en la primera parte ejemplos de símbolos modernos, surgidos espontáneamente, quisiera, en la segunda parte de esta investigación, decir algo acerca del trasfondo histórico de las mismas y así justificar el título de este escrito: «El árbol filosófico». A pesar de que para cualquier entendido en la materia resulta obvio que mis ejemplos individuales no representan otra cosa que casos especiales del simbolismo del árbol propagado en general, sin embargo, son de gran importancia en la interpretación de los símbolos individuales para conocer sus antecedentes históricos inmediatos. Como todos los símbolos arquetípicos, también el símbolo del árbol sufre con el tiempo un determinado desarrollo de su significado y así se aleja mucho de su sentido originario del árbol de los chamanes, a pesar de que ciertos rasgos esenciales permanecen invariables. La forma *psicoide* que constituye el fundamento de una representación arquetípica conserva su carácter en todos los estadios, aunque empíricamente es capaz de infinitas variaciones. Si bien la forma externa del árbol se transformó a lo largo del tiempo en muchos aspectos, la riqueza y la vida de un símbolo se expresan aún más en la transformación de su significado. Por eso, pertenecen a la fenomenología del símbolo del árbol sobre todo sus aspectos de significación. Las asociaciones más habituales referidas al sentido son generalmente crecimiento, vida, despliegue de la forma en una perspectiva física y espiritual, desarrollo, crecimiento desde abajo hacia

25. Frecuentemente representada por la serpiente.
26. Cf. ilustración 15 y el cuento de Bata. Cf. *infra*, § 401.

arriba y viceversa, el aspecto maternal (protección, sombra, techo, frutos para la alimentación, fuente de vida, consistencia, constancia, arraigo y también no poder moverse del lugar), edad, personalidad[27] y, finalmente, muerte y resurrección.

351 Esta caracterización es el sedimento de una experiencia de muchos años de manifestaciones de casos particulares investigados. Incluso al lego que lea mi presentación le llamará la atención cuántos elementos de cuentos, mitos y poesía aparecen en ella. A este respecto es, por cierto, sorprendente cuán infrecuentemente los individuos interrogados se refieren conscientemente a fuentes de este tipo. Las razones para ello son: 1. En general se piensa poco o nada en los orígenes de las imágenes de los sueños y menos aún en los motivos de los mitos. 2. Las fuentes han sido olvidadas. 3. Las fuentes nunca fueron conscientes: se trata de recreaciones arquetípicas.

352 Esta última posibilidad es mucho más frecuente de lo que se podría pensar. Por el contrario, se presenta tan asiduamente que la investigación comparativa del símbolo se volvió ineludible para la elucidación de los productos espontáneos de lo inconsciente. La concepción habitual según la cual los mitologemas[28] —o sea, los motivos mitológicos— estarían vinculados a la tradición quedó demostrada como insuficiente al haberse comprobado que tales mitos pueden resurgir espontáneamente en cualquier lugar, en cualquier época y en cualquier individuo, sin tradición alguna. Una imagen se ha de considerar arquetípica cuando puede demostrar que se presenta en forma y significado idénticos en los documentos de la historia de la humanidad. Se ha de distinguir dos extremos: 1. La imagen es clara, es decir, conscientemente vinculada a la tradición. 2. Es indudablemente autóctona, es decir, no existe ninguna posibilidad, ni siquiera la probabilidad de una tradición[29]. Entre estas dos posibilidades se encuentran todos los grados de mezcla de ambos factores.

353 Como consecuencia de la naturaleza colectiva de la imagen es frecuentemente imposible establecer el significado de las mismas a partir del material de asociación de un individuo en todo su alcance. Sin embargo, en tanto tal comprobación es importante para los fines

27. En el sueño de Nabucodonosor se representa al propio rey mediante el árbol. En concordancia con representaciones muy antiguas y primitivas el árbol representa *in concreto* incluso la vida del hombre; por ejemplo, al nacer un niño se planta un árbol y sus destinos son idénticos con los del individuo correspondiente: «El árbol se convierte así en imagen y espejo de nuestra condición humana» (Alciati, *Emblemeta cum commentariis*, p. 888b).

28. También se ha de incluir la figura del lenguaje.

29. Esto no es siempre fácil de comprobar ya que la tradición es generalmente inconsciente, a pesar de que es recordada criptomnésicamente.

prácticos de la terapia, se sigue por esta razón que la investigación comparativa de símbolos es necesaria para la psicología médica[30]. Con este propósito la investigación tiene que recurrir a las antiguas épocas de la historia de la humanidad, en las que aún se daba la formación de símbolos sin inhibiciones, es decir, en las que aún no existía la crítica del conocimiento en la formación de imágenes y en las que, por lo tanto, se expresaban en sí hechos desconocidos en determinadas formas de concepción. La época de esta índole que se encuentra temporalmente más cercana a nosotros es la de la filosofía de la naturaleza medieval que alcanzó su apogeo en el siglo XVII y que en el siglo XVIII le preparó paulatinamente el campo a la ciencia crítica. Alcanzó su desarrollo más significativo en la alquimia y en la filosofía hermética. En ella desembocaron como en un recolector los mitologemas más duraderos e importantes del tiempo antiguo. Era fundamentalmente una filosofía de médicos y esto es significativo[31].

B. EL ÁRBOL EN EL TRATADO DE IODOCUS GREVER

354 A continuación quisiera presentar cómo se reproduce la fenomenología del árbol en el *medium* de la época espiritual que se encuentra inmediatamente detrás de nosotros. Holmberg[32], que elaboró un amplio estudio sobre el árbol de la vida, dice que es «la más grandiosa leyenda que jamás haya creado el género humano», con lo cual confirma el hecho de que el árbol pertenece a todos los mitologemas que ocupan un lugar central y que en la expansión universal ofrecen por doquier el mayor alcance. En los textos alquímicos del Medioevo el árbol aparece frecuentemente y representa en general el crecimiento y la transformación de la substancia arcana en el *aurum philosophicum* (fuera lo que fuese la denominación del fin). Así se enuncia en el *Tratado de Pelagio*: Zósimo habría dicho (hablando del proceso de transformación) que sería como «un árbol bien cuidado, una planta embebida que comenzando a fermentar a consecuencia de la abundante agua y creciendo por la humedad

30. Se trata de una relación similar a aquella entre la anatomía comparativa y la humana, con la única diferencia de que en la psicología las comprobaciones comparativas no tienen sólo una importancia teórica, sino también inmediatamente práctica.

31. Se puede ciertamente afirmar esto, debido a que no sólo muchos de los alquimistas conocidos eran médicos, sino también porque la química significaba esencialmente φαρμακοποιία. Lo buscado no era sólo «el oro filosófico o bebible», sino también la *medicina catholica*, la panacea y el ἀλεξιφάρμακον (antídoto).

32. *Der Baum des Lebens*, p. 9.

y el calor del aire, llega a florecer y a producir frutos gracias a la gran dulzura y la índole (ποιότητι) de la naturaleza»[33].

355 Un ejemplo típico de esto es el *Tratado* de Iodocus Grever que apareció impreso por primera vez en 1588 en Leiden[34]. El *opus* completo está presentado aquí como el sembrar y cultivar del árbol en un jardín protegido en el que no puede irrumpir nada extraño. El suelo que se siembra consiste en Mercurius purificado. Saturno, Júpiter, Marte y Venus constituyen el tronco (o los troncos) del árbol y el Sol y la Luna contienen la simiente de los mismos[35]. Los nombres de los planetas designan *quasi* los metales correspondientes. Sin embargo, a partir de la escueta observación del autor se puede ver qué se entiende con ello: «En esta obra no ingresa, por cierto, ni oro común, ni mercurio común, ni plata común, es decir, ninguna cosa común, sino solamente los <metales, etc.> de los filósofos»[36]. Los ingredientes de la obra pueden ser por lo tanto cualesquiera. De todos modos son *imaginaciones*, aunque fueran expresadas exteriormente a través de substancias químicas. Los nombres de los planetas designan en definitiva no sólo metales, sino también, como es sabido para cualquier alquimista, temperamentos (astrológicos), es decir, factores psíquicos. Estos consisten en disposiciones instintivas que dan ocasión a fantasías y deseos específicos y de este modo permiten que se revele su carácter. La avaricia como un motivo originario del arte regio es visible todavía en *aurum non vulgi*, a pesar de que precisamente aquí se vuelve discernible el cambio repentino de la motivación y del desplazamiento del fin a otro plano. En la parábola que se encuentra al final del *Tratado* el anciano sabio le dice acertadamente al adepto: «Depón, hijo mío, la tentación de las concupiscencias mundanas»[37]. Aunque el procedimiento descrito por un autor no persiga otro propósito que la producción de oro común —lo que en la mayoría de los casos es indudable—, sin embargo, se impone, enfrentando la actitud consciente del adepto, el sentido psíquico de su operación en la nomenclatura simbólica utilizada por él. En el *Tratado* de Grever también está su-

33. Berthelot, *Alch. grecs* IV, i, 12, pp. 250/261.

34. El título reza «Secreto muy noble y verdadero del venerable varón, presbítero del Señor Iodocus Grever», en *Theatr. chem.* (1602) III, pp. 783 ss.

35. *Ibid.*, p. 784. El texto tiene: «Saturnus, Jupiter, etc. sunt trunci», lo que puede significar que hay varios troncos o que el tronco consiste en los cuatro. Evidentemente Michael Maier, que cita a Grever (*Symbola aureae mensae*, p. 269), no tenía claro este punto, ya que le atribuye a Grever la consideración de que Mercurius es la raíz, *Saturnus*, etc., el tronco y las ramas, el Sol y la Luna, las flores y los frutos del árbol. Maier comprende correctamente, según mi opinión, el cuatro como la tetrasomía clásica (cf. *infra*).

36. Greverus, l.c., p. 785.

37. *Ibid.*, p. 808.

perado este estadio y se admite categóricamente que el fin del *opus* «no es de este mundo». De acuerdo con ello el autor confiesa en la *Conclusio* de su escrito refriéndose al «proceso completo de nuestra obra»[38], que «… es un don de Dios que contiene el misterio de la unidad indivisible de la sagrada Trinidad. ¡Oh, magnífica ciencia, que es el teatro de toda la naturaleza y de su estructura y firmamento terrenal[39], y que es una prueba de la omnipotencia de Dios, un testimonio de la resurrección de los muertos, un ejemplo del perdón de los pecados, una prueba infalible del juicio final y un espejo de la beatitud eterna!»[40].

356 Un lector moderno no puede evitar al leer este himno de exaltación considerarlo como exagerado e inadecuado debido a que no es fácil comprender cómo, por ejemplo, la unidad de la sagrada Trinidad podría estar contenida en la *scientia* alquímica. Estas entusiastas comparaciones con los misterios de la religión ya causaron escándalo en la Edad Media[41]. No son un caso aislado, sino que en el siglo XVII se convirtieron incluso en un *leitmotiv* de ciertos tratados que tienen sus antecedentes ya en los siglos XIII y XIV. Según mi parecer no se han de comprender siempre como *captatio benevolentiae*, tampoco como una vertiginosa mistificación, sino que los autores tuvieron una idea concreta al respecto. Evidentemente vieron un paralelismo entre el proceso alquímico y las representaciones religiosas, una relación que ciertamente no resulta clara sin más. Sólo se puede tender un puente entre dos ámbitos tan extremadamente diferentes si consideramos el tercer elemento que los dos tienen en común: el *tertium comparationis* es lo *psicológico*. Naturalmente el alquimista se habría defendido indignado ante la suposición de que sus representaciones de la materia química son fantasías, del mismo modo que el metafísico actual que también considera que sus

38. *Ibid.*, p. 809.

39. La *anatomia* y la *astrologia terrestris* son conceptos específicos de Paracelso. Por eso, su aplicación significa un *terminus a quo* para el origen del *Tratado* de Grever en la segunda mitad del siglo XVI.

40. [*Ibid.*] «Non enim in hoc opus ingreditur aurum vulgi, nec Mercurius vulgo, nec argentum vulgo, nec quidvis aliud vulgare, sed Philosophorum. | Depone, fili, mundanarum concupiscentiarum illecebras. | universus processus operis nostri | Donum namque Dei est, habens mysterium individuae unionis sanctae Trinitatis. O scientiam praeclarissimam, quae est theatrum universae naturae, eiusque anatomia, astrologia terrestris, argumentum omnipotentiae Dei, testinomium resurrectionis mortuorum, exemplum remissionis peccatorum, infallibile futuri iudicii experimentum, et speculum aeternae beatitudinis!». Traduje *astrologia* como «firmamento» (en el hombre), siguiendo el sentido de Paracelso.

41. Véase como el impresor de Basilea Conrad Waldkirch se niega a imprimir la *Aurora consurgens* I. Cf. *Psicología y alquimia* [OC 12], § 464. La *Aurora* fue publicada en traducción comentada por Marie-Louise von Franz como volumen III de *Mysterium coniunctionis*.

afirmaciones son mucho más que antropomorfismos. Así como el alquimista no podía distinguir entre las cosas en sí mismas y las representaciones que se hacía de ellas, así el metafísico cree aún hoy que sus concepciones expresan válidamente su objeto metafísico. Manifiestamente no se le ocurrió a ninguno de los dos que desde antaño dominaban las concepciones más diversas sobre sus objetos. Llegado el caso bastaba con que cada uno considerara que era el otro el que no tenía razón. En oposición a los metafísicos y, especialmente, a los teólogos, los alquimistas no manifiestan ninguna tendencia polémica, sino que como mucho se quejan de la oscuridad de un autor para ellos incomprensible.

357 Resulta claro para cualquier hombre racional que en los dos casos se trata en primer lugar de representaciones de la fantasía, con lo cual de ninguna manera se afirma que su objeto desconocido no exista. Con independencia de a qué se refieran las representaciones de la fantasía, están siempre dispuestas por las mismas leyes psíquicas, a saber por los *arquetipos*. Esto lo notaron los alquimistas a su manera, cuando insistieron en el paralelismo de sus concepciones y las concepciones religiosas: Grever compara su proceso sintético con la Trinidad. El arquetipo común es en este caso el número tres. Como paracelsista tiene que conocer la tríada fundamental de Paracelso constituida por sulfuro, sal y Mercurius. El azufre pertenece al Sol o lo reemplaza y en la misma relación está la sal con la Luna. Sin embargo, no menciona nada de una síntesis de este tipo[42]. El Sol y la Luna proveen las semillas que se siembran en la tierra (= Mercurius). Presumiblemente los cuatro planetas restantes constituyen el tronco. Los cuatro que se unen en uno remiten a la tetrasomía de la alquimia griega donde correspondiendo a los planetas representan el plomo, el estaño, el hierro y el cobre[43]. Por lo tanto, como bien lo comprende Michael Maier*, Grever no considera como objeto en su proceso de la *hénosis* (unificación o composición) las tres substancias fundamentales de Paracelso, sino la antigua tetrasomía que la compara en su *Conclusio* con la «unión indivisible de la sagrada Trinidad»[44]. La trinidad Sol, Luna y Mercurius constituye para él el *point de départ*, por así decir, la materia de partida, en cuanto significa la simiente del árbol y la tierra en la

42. Si bien menciona *aurum, argentum* y *mercurius* como ingredientes iniciales que antes deben ser preparados o purificados, «para que lo común se vuelva físico» (¡!), en donde «físico» quiere decir *non vulgi*, es decir, simbólico (l.c., p. 786).

43. Berthelot, *Les Origines de l'alchemie*, p. 59.

* Cf. § 355, nota 35 de este tratado.

44. L.c., p. 909.

que se siembra. Ésta es la así llamada *coniunctio tetraptiva*[45] en la cual los cuatro son reunidos en la *individua unio*. Así encontramos un ejemplo característico del dilema del tres y cuatro que como *Axioma de Maria la Profetisa* desempeña un importante papel en la alquimia[46].

C. LA TETRASOMÍA

358 En la tetrasomía se trata de la reducción o síntesis de un cuaternio de opuestos a uno. Ya los nombres de los planetas remiten a dos bienhechores (♃ y ♀) y a dos malhechores (♄ y ♂), o sea, dos díadas como es frecuente en la cuaternidad alquímica[47]. De manera similar Zósimo formula el modo como se ha de llevar a cabo la transformación que es necesaria para la preparación de la *tinctura*, a saber: «Hace falta una tierra que consiste en dos cuerpos y un agua que consiste en dos naturalezas para regarla. Una vez que el agua se mezcló con la tierra tiene que actuar el sol sobre este barro y transformarlo en piedra. Esta piedra tiene que ser cocida y es la combustión la que liberará el secreto de esta materia, es decir, su espíritu que es la tintura[48] buscada por los filósofos»[49]. Como muestra el texto en la síntesis se trata de la unión de una doble díada. Esto se expresa con especial claridad en otra forma arquetípica de la misma idea, a saber, en el esquema de la boda regia que sigue el tipo de la *cross-cousin-marriage*[50].

359 El *lapis* se compone normalmente de la cuaternidad de los elementos o incluso de la octavidad de los elementos y de las cualidades[51]. También el Mercurius denominado desde muy antiguo

45. «La unión triple: es decir, la unidad de la trinidad consiste en cuerpo, espíritu y alma ... Así esta trinidad es según su esencia una unidad: ya que están eternamente juntos y son iguales. La unión cuádruple significa la corrección de los principios». Es denominada «alabadísima unión» debido a que produce el *lapis* mediante la unión de los cuatro elementos (*Scala philosophorum,* en *Artis auriferae* II, p. 138).

46. *Psicología y alquimia* [OC 12], § 26 y 209.

47. «Y en nuestra obra hay dos tipos de tierra y dos tipos de agua» (*Scala phil*., l.c., p. 137).

48. Hay que observar aquí que como se enuncia en el *Libro de Crates* la tintura es «un veneno fogoso y aéreo» (Berthelot, *La Chemie au moyen âge* III, p. 67).

49. «Il vous faut une terre formée de deux corps et une eau formée de deux natures pour l'arroser. Lorsque l'eau a été mélangée à la terre..., il faut que le soleil agisse sur cette argile et la transforme en pierre. Cette pierre doit éter brûlée et c'est la combustion qui fera surtir le secret de cette matière, c'est-à-dire son esprit, lequel est la teinture recherchée par les philosophes (*ibid*., p. 82).

50. Al respecto cf. *La psicología de la transferencia*, cap. II [OC 16/12].

51. Frío-caliente, seco-húmedo.

quadratus es la substancia arcana mediante cuya transformación se produce el *lapis* (o cualquiera que sea el nombre del fin anhelado). Así en la invocación o el juramento de Hermes en el *Philtrokatadesmos* (hechizo de amor) de Astrapsuco se dice: «Tus nombres son en el cielo … Estos son los nombres que están en los cuatro ángulos del cielo. Yo conozco también tus figuras, las cuales son: en el Este tienes figura de ibis, en el Oeste tienes figura de cinocéfalo, en el Norte tienes figura de serpiente, pero en el Sur tienes figura de lobo. Tu planta es la uva[52], que allí es de olivas[53]. También conozco tu madera: la del ébano (ἐβεννίνου)», etcétera[54].

360 Mercurius, el cuádruple, es también el árbol o su *spiritus vegetativus*. El Hermes helenístico es, por un lado, un dios omniabarcador, como lo muestran los atributos anteriores, por el otro, como Hermes Trismegistus, la archiautoridad de los alquimistas. Las cuatro formas de Hermes en el helenismo egipcio son claros derivados de los cuatro hijos de Horus. Ya en los *Textos de las pirámides* de la V y VI dinastías se menciona un dios con cuatro rostros[55]. Estos se refieren evidentemente a los cuatro puntos cardinales, lo que quiere decir que Dios ve en todas las direcciones. En el capítulo CXII del *Libro de los muertos* aparece presumiblemente el mismo Dios que el carnero de Mendes con las cuatro cabezas[56]. El Horus originario que representa el rostro del cielo tenía cabello largo y le caía sobre el rostro. Estos mechones de pelo tenían relación con los cuatro pilares de *Shu* que soportan la placa celestial de forma cuadrada. Más tarde se estableció una relación entre los cuatro pilares y los cuatro hijos de Horus que reemplazaron a los antiguos dioses de los cuatro puntos cardinales. *Hapi* correspondía al norte, *Tuamutef* al este, *Amset* al sur y *Qebhsennuf* al oeste.

52. *Vitis* es el árbol filosófico hasta en la alquimia tardía. *Vindemia* (vendimia) denomina al *opus*. Una cita de Ostanes (en Zósimo, en Berthelot, *Alch. grecs*, III, VI, 5, pp. 121/129) dice: «exprime la uva». «La sangre del hombre y el jugo rojo de la uva es nuestro fuego» (Hoghelande, *De alchemiae difficultatibus*, en *Theatr. chem*., 1602, I, p. 202). *Uva Hermetis* (uva de Hermes) = *aqua permanens* (Rulandus, *Lex. alch*., *s.v.* «*uvae*», p. 463). Con respecto a *vitis vera* cf. el cambio de sentido en *Aurora consurgens* (*Art. aurif.* I, p. 186). *Vinum* es un sinónimo frecuente del *aqua permanens*. Ἑρμῆς βοτρυχίτης = viñador (Berthelot, *Alch. grecs*, IV, V, 3, pp. 404/389).

53. La aceituna es un equivalente de la uva en cuanto también se exprime y así se extrae un jugo tan valioso como el de la uva.

54. Preisendanz, *Papyri graecae magicae* II, pp. 45 s.

55. Texto *Pepi* I: «Homage to thee, O thou who hast four faces which rest and look in turn upon what is in Kenset…!» [¡Alabado seas, oh tú, que tienes cuatro rostros, que o bien descansan, o bien miran lo que hay en Kenset!] (Budge, *The Gods of the Egyptians* I, p. 85). Kenset es el primer *nomos* (distrito), a saber, la zona de la primera catarata (*ibid*., II, p. 42).

56. Reproducción, *ibid*., II, p. 311.

Desempeñan un papel importante en el culto a los muertos velando por la vida del muerto en el mundo subterráneo. Sus dos brazos se vinculan con *Hapi* y *Tuamutef* y sus piernas con *Amset* y *Qebhsennuf*. Los cuatro consistían en dos díadas como se desprende del texto del *Libro de los muertos*: «Entonces *Horus* le dijo a *Ra*: "Entrégame dos hermanos divinos en la ciudad de Pe y dos hermanos divinos en la ciudad de Nekhen, que tuvieron origen de mi cuerpo"», etc.[57]. La cuaternidad es un *leitmotiv* en general del ritual de los muertos: cuatro hombres cargan el sarcófago con cuatro vasijas canopas, son cuatro animales de sacrificio, todos los instrumentos y vasijas son cuádruples. Las fórmulas y los rezos se repetían cuatro veces, etc.[58]. De ello se infiere claramente que la cuaternidad era especialmente importante para el muerto: evidentemente los cuatro hijos de Horus tenían que ocuparse de que la cuaternidad, es decir, la totalidad del muerto quedara garantizada. Horus concibió a sus hijos con su madre Isis. El motivo del incesto que se transmite a la tradición cristiana y llega hasta la alquimia en la tardía Edad Media ya comienza en la alta Antigüedad egipcia. Una conocida reproducción representa a los hijos de Horus de pie sobre un loto frente a su abuelo Osiris, *Mestha*[59] aparece con cabeza de hombre, *Hapi* de mono, *Tuamutef* de chacal y *Qebhsennuf* de azor.

361 La analogía de la visión de Ezequiel (1 y 10) salta a la vista. Aquí los cuatro querubines «lucen como figuras humanas». Cada uno de los querubines tiene cuatro rostros: el rostro de un hombre, de un león, de un toro y de un águila. Como los hijos de Horus, son un cuarto humanos y tres cuartos animales. Por el contrario, en el hechizo de amor de Astrapsuco son todos de carácter animal, lo que se vincula con el propósito mágico de la fórmula[60].

362 En correspondencia a la tendencia egipcia a la multiplicación del cuatro establecida anteriormente en la visión de Ezequiel hay cuatro veces cuatro rostros[61]. Además se le adjudica a cada querubín una rueda. En los comentarios posteriores las cuatro ruedas fueron

57. «Then said Horus to Rā "Give me two divine brethren in the city of Pe and two divine brethren in the city of Nekhen, who (have sprung) from my body"» (*ibid.*, I, pp. 497 y 210).

58. *Ibid.*, I, p. 491.

59. Una forma tardía que suplanta a *Amset*.

60. La cabeza humana indica el estado de consciencia de un aspecto o de una función de la psique individual. Horus como sol que amanece es el iluminador, la visión de Ezequiel también significa una iluminación. Por el contrario, la magia supone siempre para su efectividad inconsciencia. Esto podría explicar la ausencia del rostro humano.

61. Cf. el simbolismo del sí-mismo, cuya totalidad se caracteriza por los cuatro cuaternios (*Aion* [OC 9/2], cap. XIV, 5).

interpretadas como *Merkabah*, como «carro»[62], en concordancia con Ez 43, 3, donde el profeta mismo concibe las ruedas como carro. Correspondiendo a los cuatro pilares del Shu y a los cuatro hijos de Horus como dioses de los puntos cardinales que sostienen la placa del suelo celestial, se encuentra sobre las cabezas de los querubines «una placa sólida que flota como un terrible cristal» (1, 22). Sobre ella estaba el trono de aquel que «se veía como un hombre» (1, 26), correspondiendo a Osiris que, con ayuda del anciano Horus y de Set, escaló la placa celestial.

363 Las cuatro alas de los querubines recuerdan a los cuatro genios femeninos alados que protegen el sarcófago del faraón. Cada uno de los hijos de Horus tenía, por cierto, un correlato femenino que cumplía la misma función de protección. Los querubines son también genios protectores como se deduce de Ez 28, 14 y 16[63]. El significado apotropéico de la cuaternidad se manifiesta también en el hecho de que Ezequiel por orden del Señor debe marcar una «cruz» en la frente de los justos para salvarlos del castigo del juicio. Evidentemente es el signo de Dios que tiene el atributo de la cuaternidad. La cruz designa a *sus* protegidos. Tanto la cuaternidad como la cruz significan en tanto atributo divino *totalidad*. Así en Paulino de Nola [*Carmina*, XVIII, vv. 640 ss., p. 140] se enuncia:

> ... el que está extendido en la cruz a lo largo de los cuatro extremos del madero toca la órbita de la tierra en los cuatro puntos cardinales para traer a la vida a los pueblos desde todas partes. Y debido a que Cristo se convirtió en todo para todos mediante la muerte en la cruz para que surja la vida y el mal llegue a su fin sobre la cruz están el alfa y la omega, dos letras cada una de las cuales hace una figura triple con tres trazos, pues lo perfecto es *un* sentido de efecto triple.

364 En el simbolismo espontáneo de lo inconsciente la cruz se refiere como cuaternidad al sí-mismo, es decir, a la totalidad del hombre[64]. Esta señal de la cruz remite al efecto sagrado de la totalidad o de la realización de la totalidad.

365 En la visión de Dios de Daniel aparecen también cuatro animales donde el primero parecía un león, «como un hombre parado sobre dos pies y dotado de entendimiento humano». El segundo animal era un oso, el tercero una pantera y el cuarto un ave de rapiña monstruosa y con cuernos[65]. Sólo el tratamiento especial del

62. En la India incluso las antiguas pagodas son carros de piedra en los que los dioses tienen su trono. En Dan 7, 9 el anciano se encuentra sentado en el trono (carro).

63. «Te puse junto al querubín protector», etcétera.

64. Cf. al respecto mi exposición en «Sobre el simbolismo del mándala» [OC 9/1,12].

65. Dan 7, 4 ss.

león remite al cuarto humano del *tetramorphos*. Sin embargo, los cuatro son aves de rapiña, es decir, funciones psíquicas presas del deseo que de este modo pierden su carácter de ángel y se vuelven demoníacas en el mal sentido. Es el aspecto negativo y destructivo de los cuatro ángeles de Dios que constituyen su entorno más cercano como lo muestra el *Libro de Henoc*. En esta regresión no se trata de magia, sino de una demonización de los hombres, es decir, de individuos particulares poderosos. De acuerdo con esto los cuatro animales significan cuatro reyes sobre la tierra. La interpretación (7, 18) continúa: «... y los santos recibirán de lo más alto el reino y conservarán el reino para siempre y eternamente». Esta sorprendente interpretación, del mismo modo que el atributo del entendimiento del león, parte aún del fenómeno positivo del cuatro y se refiere a un estado feliz y protegido del mundo en el que en el cielo reinan cuatro ángeles guardianes y en la tierra poseen el reino cuatro reyes justos y los santos. Sin embargo, este estado ha desaparecido, pues en el otro extremo de la cuaternidad el cuarto animal toma formas monstruosas, tiene diez cuernos del poder y representa un cuarto reino que «devorará la tierra entera», es decir, una monstruosa ansiedad de poder hará nuevamente inconsciente al cuarto humano. Este es un proceso psicológico que lamentablemente se puede observar muy frecuentemente tanto individual como colectivamente. Se repitió innumerables veces en la historia de la humanidad.

366 A través de *Daniel* y *Henoc* penetra la cuaternidad de los hijos de Dios ya tempranamente en el mundo de representaciones cristiano. Son los tres sinópticos y Juan a los que se les asigna los símbolos de los querubines como emblema. Los cuatro evangelios son, por así decirlo, los cuatro pilares del trono de Cristo y el *tetramorphos* se convierte en la Edad Media en la cabalgadura de la *ecclesia*. Pero la especulación gnóstica se apropió muy especialmente de la cuaternidad. Este tema es tan amplio que no se puede tratar aquí con detalle. Solamente llamo la atención sobre la sinonimia de Cristo, *logos* y *Hermes*[66] con la procedencia de Jesús con la así denominada «segunda tétrada»[67] entre los valentinianos. «Así nuestro señor conserva en su cuaternidad la forma de la *tetraktys* sagrada y ella consiste 1. en lo espiritual, que proviene de Achamot, 2. en lo psíquico que procede del creador del mundo, 3. en el cuerpo preparado con indescriptible arte y 4. en lo divino, en el "Salvador"»[68].

66. Hipólito, *Elenchos*, V, 7, 29, p. 85.
67. *Ibid.*, VI, 51, p. 183.
68. Usener, *Das Weihnachtsfest*, p. 149.

367 La tetrasomia alquímica y su composición hacia la unidad tienen una larga prehistoria que se retrotrae más allá de la *tetraktys* pitagórica a la Antigüedad egipcia. A partir de los datos de esta historia se puede ver claramente que aquí se trata del arquetipo de una imagen de totalidad cuatripartita. Las representaciones que se derivan de aquí son de naturaleza central, por eso caracterizan formas divinas y transmiten el carácter ulterior a las substancias arcanas de la alquimia.

368 No es la tarea propia de una psicología empírica la especulación acerca del posible significado metafísico de este arquetipo. Sólo puede indicar que el mismo arquetipo actúa en productos psíquicos espontáneos, como sueños, fantasías, etc., y que, en principio, produce nuevamente las mismas formas, significados y valoraciones en forma autóctona. Cualquiera que observe imparcialmente la serie de ilustraciones individuales de árboles presentada anteriormente, se convencerá de la validez de mis conclusiones.

D. SOBRE LA IMAGEN DE TOTALIDAD EN LA ALQUIMIA

369 Después de este *excursus* sobre la historia de la cuaternidad hermética volvamos a la cuestión de las imágenes de totalidad de los alquimistas que se basan en la tetrasomía.

370 Una de las arcanas más frecuente y más importante es la así denominada *aqua permanens*, el ὕδωρ θεῖον de los griegos. Según un testimonio coincidente de la alquimia antigua y la moderna, esto es un aspecto de Mercurius y sobre el «agua divina» dice Zósimo en su fragmento Περί τοῦ θείου ὕδατος:

> Este es el divino y gran misterio, lo buscado. Pues esto es la totalidad (τοῦτο γάρ ἐστι τὸ πᾶν). Y a partir de él es la totalidad y a través de lo mismo es la totalidad. Dos naturalezas, pero una sola substancia (οὐσία). Una atrae a la otra y una domina a la otra. Ésta es el agua Esto es el agua argéntea, lo macho-hembra, lo que siempre fluye... Ciertamente no es dominado. Es la totalidad en todas las cosas. Y tiene vida y espíritu y es un poder destructivo (ἀναιρετικόν)[69].

371 Con respecto al significado central del *aqua permanens* tengo que remitir al lector a mis trabajos anteriores[70]. El «agua» es tanto el *arcanum* de la alquimia, como el Mercurius, el *lapis*, el *filius Philosophorum*, etc. Es, como ésta, una imagen de la totalidad y como

69. Berthelot, *Alch. grecs*, III, IX, 1 folio, pp. 143 s./146. Acerca de «destructivo» cf. arriba la tintura venenosa.

70. *Psicología y alquimia* [OC 12], § 336 s.

vemos por una cita de Zósimo ya lo era en la alquimia griega del siglo III d.C. En este punto el texto es unívoco: el agua es la totalidad. Es el ἀργύριον ὕδωρ, es decir, *hydrargyrum*, el agua mercurial, pero no la ὕδωρ ἀεικίνητον (el agua siempre en movimiento), es decir, el mercurio común como *Mercurius crudus* que la alquimia latina diferenció del *Mercurius non vulgi*. En Zósimo, como se sabe, el «mercurio» es un πνεῦμα (espíritu)[71].

372 La «totalidad» de Zósimo es un microcosmos, es decir, el todo o la totalidad (τὸ πᾶν) en la partícula material más pequeña y, por eso, se encuentra en cada cosa animada e inanimada. Debido a que el microcosmos es idéntico al macrocosmos, el primero atrae al último, mediante lo cual se produce una especie de apocatástasis, una restitución de todo lo individualizado a la totalidad originaria. Así, como dice el Maestro Eckhart, se convierte «todo grano en trigo y todo metal en oro», y el pequeño hombre individual se convierte en el «gran hombre», en el *homo maximus* o *ánthropos*, es decir, en sí-mismo. Aquello que en sentido «físico» es la transmutación en oro, produce en el sentido moral el conocimiento de sí mismo que significa una rememoración del hombre como totalidad[72]. Así, por ejemplo, Olimpiodoro, citando la exhortación de Zósimo a Teosebia, dice: «Aquieta tu cuerpo y apacigua tus pasiones y, en cuanto te manejes así a ti mismo, convocarás a lo divino hacia ti y, en verdad, lo divino que está en todas partes[73] concurrirá a ti. Pero, si te conoces a ti mismo, también conocerás a Dios que es verdaderamente uno»[74]. Coincidiendo con esto Hipólito dice en su presentación de la doctrina cristiana:

> Y tú estarás en la comunidad de Dios y estarás junto a Cristo ... Pues te has convertido en Dios (γέγονας γὰρ θεός). Las penas que pa-

71. Berthelot, l.c. III, VI, 5, pp. 129 s./121 s. Al respecto cf. *supra* «El espíritu Mercurius», § 264 s.

72. Al respecto cf. también mi exposición más detallada en *Aion* [OC 9/2], § 250 ss.

73. El texto inmediatamente precedente observa que Dios está «en todas partes» y no está «en el lugar más ínfimo, como el demonio» (οὐκ ἐν τόπῳ ἐλαχίστῳ, ὡς τὸ δαιμόνιον). Así se resalta la ilimitación como carácter de la divinidad, como característica del demonio, por el contrario, la limitación (local). De esta manera, el microcosmos caería bajo el concepto de lo demoníaco y desde un punto de vista psicológico esto querría decir que el yo como individualización y escisión externa de Dios tiene la expectativa de convertirse en demonio, en cuanto acentúa a través del egocentrismo su independencia de Dios. En este caso, pues, la dinámica divina del sí-mismo que es idéntica a la del todo (πᾶν) es puesta al servicio del yo y así se lo endemonia. Eso se explica la personalidad mágicamente sugestiva de aquellas figuras históricas que Jacob Burckhardt designó como los «grandes arruinadores». *Exempla sunt odiosa*!

74. Berthelot, l.c., II, IV, 26, pp. 90 s./83 s. Olimpiodoro vivió a comienzos del siglo V d.C.

deces como hombre son las que tú diste, porque eres hombre, pero aquello que sigue a Dios, Dios te requiere que lo ofrezcas cuando fuiste hecho Dios (θεοποιηθῇς) creado como inmortal (γεννηθείς). Esto es el «conócete a ti mismo» (τὸ γνῶθι σεαυτόν) en cuanto conoces al Dios que te ha hecho. En efecto, el conocerse a sí mismo le cae en suerte a aquel que fue llamado por él[75].

373 El *Tratado* de Iodocus Grever me llevó a escribir este *excursus* sobre las amplias relaciones de significado del árbol y consideré adecuado que a ello precedieran los aspectos generales de una representación y exposición del árbol de la alquimia. Una orientación general de esta índole podría ayudar al lector a no perder en la inevitable confusión de las opiniones y fantasías alquimistas la mirada sobre la totalidad. Lamentablemente la presentación no se aliviana con la introducción de numerosos paralelismos de otros ámbitos de la historia del espíritu. No obstante, estos últimos son imprescindibles debido a que en gran parte las concepciones alquímicas se derivan de presuposiciones arquetípicas inconscientes que también son el fundamento de las representaciones de otros ámbitos del espíritu.

E. SOBRE LA ESENCIA Y ORIGEN DEL ÁRBOL FILOSÓFICO

374 En mi libro *Psicología y alquimia* dediqué un capítulo especial a la proyección de contenidos psíquicos (alucinación, visión, etc.), por lo cual no hace falta que en este contexto vuelva al origen espontáneo del símbolo del árbol en los alquimistas. El adepto ve ramas y ramificaciones en la retorta[76] donde su árbol crece y florece[77]. Se le aconseja contemplar su crecimiento, es decir, incentivarlo con la imaginación activa. La visión es *quaerenda* (lo que se ha de buscar)[78]. El árbol es «preparado» como la sal[79]. Como el árbol crece en el agua, así es purificado en ella, «quemado» o «refrescado»[80] con agua.

75. Hipólito, *Elenchos*, X, 34, 4, p. 293.

76. «Cuando el cuerpo esté disuelto, aparecerán dos ramas, luego tres y luego muchas más» (Hoghelande, *De alch. diff.*, en *Theatr. chem.*, 1602, I, p. 165).

77. «... para que crezca como un árbol en su vasija, lo deja crecer en su retorta con flores descoloridas» (Ripley, *Opera*, p. 86). «El árbol filosófico se encontraba con sus ramas en flor» (*Introitus apertus* en *Musaeum hermeticum*, p. 694).

78. «Senior, el autor de *Lilium*, dice que la visión se ha de anhelar más que la escritura» (¡!), Hoghelande, l.c., p. 199. Cf. también *Psicología y alquimia* [OC 12], § 357 ss.

79. Según una descripción de la *praeparatio salis* (preparación de la sal). «Sal y árbol pueden surgir en cualquier lugar húmedo y apropiado» (*Gloria mundi*, en *Mus. herm.*, p. 216).

80. Ripley, *Opera*, pp. 39 y 46; *Tractatus aureus*, en *Mus. herm.*, p. 39.

Es denominado roble[81], vid[82] y mirto. Acerca del mirto Djābir Ibn Hayyān dice: «Sabed que el mirto es la hoja y el tronco; es una raíz sin ser una raíz. Es una raíz y una rama simultáneamente. Con respecto a la raíz: es indiscutiblemente una raíz cuando se la opone a las hojas y a los frutos. Está elevada del tronco y forma una parte de las raíces profundas». El mirto es «lo que María[83] denomina los escalones de oro y Demócrito caracteriza como el pájaro verde... Fue denominado así por su color verde y porque se parece al mirto, conservando por mucho tiempo su color verde a pesar del cambio de frío y calor»[84]. El mirto tiene siete ramas[85].

375 Dorn dice del árbol:

> Después de que la naturaleza plantó en el medio de su útero la raíz mineral del árbol, o la piedra, que debía producir los metales, la piedra preciosa, la sal, el alumbre, el vitriolo, la fuente de sal, dulce, fría o caliente, el árbol del coral o la Marcasita[86], y después de que colocó su tronco en la tierra, se divide en varias ramas, cuya forma substancial, <a saber,> de las ramas y del tronco, es un fluido, no al modo del agua, ni del aceite, ni del yeso <húmedo>[87], ni de la flema, y que no se puede pensar de otra manera que como la madera nacida de la tierra que no es tierra a pesar de provenir de ella. <Las ramas> se expanden de manera tal que se separan unas de las otras con un espacio intermedio de dos o tres climas y también muchas regiones; en ocasiones desde Alemania hasta Hungría y aún más allá. De este modo las ramas de diferentes árboles están ramificadas

81. Ripley, l.c., p. 46.

82. *Vitis arborea*, en *Ripley Scrowle* (British Museum, Ms. Sloane 5025). «¿Ignoráis que toda la Escritura divina se desarrolla en parábolas? Pues Cristo, el hijo de Dios, lo consideró así y dijo: "yo soy la verdadera vid"» (*Aurora consurgens*, en *Art. aurif.* I, p. 186). *Vitis sapientum* (vid de los sabios), l.c., p. 193 y *Tract. aureus*, en *Theatr. chem.* (1613) IV, p. 695.

83. Se trata de María la judía, la profetisa.

84. «Sachez que le myrte, c'est la feuille et la tige; c'est une racine sans être une racine. C'est à la fois une racine et une branche. Quant à être une racine, c'est une racine sans contredit, si on l'oppose aux feuilles et aux fruits. Elle est détachée du tronc et fait partie des racines profondes». El mirto es «<ce> que Marie appelle les échelons de l'or; que Démocrite nomme l'oiseau vert... On l'a nommée ainsi à cause de sa couleur verte et parce qu'elle est pareille au myrte, en ce qu'elle conserve longtemps sa couleur verte, malgré les alternatives de froid et de chaleur». Referencia a la *viriditas benedicta* (el verde bendito) de la alquimia latina. Con ello se alude a la inmortalidad o incorruptibilidad del fruto del árbol (*Le Livre de la concentration*, en Berthelot, *Chemie au moyen âge* III, pp. 214 s.).

85. «Galeno habla del árbol filosófico que tiene siete ramas» (*Aurora consurgens*, en *Art. aurif*. I, p. 222).

86. «Marcasita es materia metálica inmadura», Ruland, *Lex. alch*., *s.v*., p. 318, en el ámbito químico un nombre colectivo para las distintas piritas, von Lippmann, *Entstehung und Ausbreitung der Alchemie* I y II, *s.v.* «Markasit».

87. *Lutum* es yeso o arcilla; este último se solía mezclar con cabellos y se utilizaba para sellar las tapas de los recipientes, von Lippmann, l.c., I, p. 663.

> en toda la tierra como en el cuerpo humano las arterias se expanden por diferentes miembros que están separados unos de otros.

Los frutos de este árbol caen, él mismo muere y desaparece en la tierra. «Luego, correspondiendo a la condición natural, hay ahí otro <árbol> nuevo»[88].

376 Dorn esboza en este texto una impresionante pintura del origen, expansión, muerte y renacimiento del árbol filosófico, cuyas ramas son las «venas metálicas» (*venae*) que se cortan en puntos de la tierra distantes entre sí, pero que pertenecen al mismo árbol tremendamente grande del cual parece haber varios ejemplares. El árbol está evidentemente pensado como una especie de sistema de vasos sanguíneos. En primer término, consiste en un fluido como la sangre que cuando se desborda o muere, se coagula, es decir, se solidifica como los frutos del árbol[89]. Curiosamente en la antigua tradición persa los metales ya se vinculaban con la sangre de Gayômart. Su sangre, fluyendo en la tierra, se transformó en los siete metales*.

377 Dorn agrega a la descripción del árbol una breve observación de la que no quisiera privar al lector, ya que suministra una significativa visión de lo que a su modo es un pensamiento clásico y alquímico. Escribe:

> Esto y cosas similares <es decir, la descripción del árbol> se derivan de la verdadera *Physica* y de las fuentes de la verdadera filosofía, a partir de las cuales mediante las observaciones meditativas de las admirables obras de Dios surge el verdadero conocimiento del Creador supremo y sus fuerzas en el entendimiento y en los ojos espirituales de los que filosofan; no menos evidente será la luz para los <ojos> carnales. A estos ojos se les hace patente lo oculto. Sin embargo, aquel Satán griego sembró en el campo filosófico de la sabiduría verdadera el césped[90] y su falsa simiente, <a saber,> Aristóteles, Alberto, Avicena[91], Rasis[92] y ese tipo de hombres que son enemigos de la luz de Dios y <de la luz> de la naturaleza

88. *De genealogia mineralium*, en *Theatr. chem.* (1602), pp. 652 s. Dice la última oración: «... postmodum iuxta naturae conditionem adest alia recens (scl. arbor)».

89. «Momentáneamente se produce la solidificación <de los frutos>» (l.c., p. 652). «Los frutos se producen desde la naturaleza en los confines más extremos de las *locustae*». *Locustae* son los brotes más extremos de las ramas, cf. Ruland, l.c., *s.v.*, p. 307. La forma *lūcusta* parece asimilarse en los manuscritos a *lucus* (bosquecillo), Walde, *Lateinisches Wörterbuch*, p. 438.

* Cf. § 268, nota 125.

90. *Lolium tremulentum L.*

91. Ibn Sina (980-1037), médico y enemigo de la alquimia.

92. Abu Bekr Muhammed Ben Zakeriya er-Rāsī (n. 850-860, m. 925) de Irak, llamado también Razes o Rhazes, médico y alquimista. En Occidente son conocidos los *Brevia excerpta ex libro luminis luminum*, en Lacinius, *Pretiosa margarita novella*, pp. 167 ss.

que tergiversa toda la sabiduría física desde aquel tiempo, ya que transformaron el nombre *sophía* en *philosophía*[93].

378 Dorn es platónico y enemigo acérrimo de Aristóteles y, como es evidente, de los empiristas orientados a las ciencias naturales. Su concepción corresponde en sus rasgos esenciales a la del tardío Robert Fludd en oposición a Johannes Kepler[94]. En definitiva, se trata de la antigua disputa de los universales, la oposición entre realismo y nominalismo que en nuestra época, dominada por las ciencias naturales, está *quasi* decidida por la dirección nominalista. Mientras el punto de vista científico aspira a explicar la naturaleza sobre la base de un cuidadoso empirismo desde sí misma, la filosofía hermética se pone como fin elaborar una explicación y descripción que incluya la psique, es decir, una concepción totalizadora de la naturaleza. El empírico intenta con mayor o menor éxito olvidar sus principios de explicación arquetípicos, es decir, sus condiciones psíquicas indispensables o reprimirlas en aras de su «objetividad científica». El filósofo hermético, por el contrario, considera precisamente las condiciones psíquicas, es decir, los arquetipos, como partes constitutivas inalienables de la imagen empírica del mundo. No está tan absorbido por el objeto como para poder dejar fuera de consideración el presente palpable de su condición psíquica bajo la forma de las ideas eternas concebidas realmente. El nominalista empírico, por el contrario, posee ya la actitud moderna con respecto a la psique, según la cual esta última podría y debería ser eliminada «subjetivamente», en tanto sus contenidos no serían otra cosa que conceptos formulados posteriormente (*flatus vocis*). Por eso, tiene la esperanza de poder producir una imagen del mundo totalmente independiente del observador. En el transcurso de la historia esta esperanza se realizó sólo en parte, como lo demostraron los resultados de la ciencia física moderna. El observador no puede ser eliminado definitivamente, es decir, la condición psíquica permanece efectiva.

379 Así se observa en Dorn con la más anhelada claridad que el arquetipo del árbol que concibe en sí la ramificación de los bronquios, de los vasos sanguíneos y de las arterias de metal, es proyectado a los datos empíricos y produce una visión *quasi* totalizadora que abarca la totalidad de la naturaleza muerta y viva y aún más allá de ella el mundo «espiritual». La defensa fanática de este punto de

93. *Theatr. chem.* (1602) I, p. 653.
94. Cf. Pauli, *Der Einfluß archetypischer Vorstellungen auf die Bildung naturwissenschaftlicher Theorien bei Kepler*, pp. 147 ss.

vista pone de manifiesto que Dorn, mortificado por la duda interior, luchó por una causa perdida. Ni él ni Fludd pudieron esperar el curso de los acontecimientos y hoy vemos que precisamente los representantes de la así llamada objetividad se oponen con similar efusividad a una psicología que establece la inevitabilidad de la presuposición psíquica.

F. LA INTERPRETACIÓN DEL ÁRBOL EN GERARD DORN

380 Después de esta digresión no del todo inútil nos dedicaremos nuevamente a la interpretación del árbol de Dorn. En su tratado *De transmutationibus metallorum* expresa:

> En virtud de la similitud solamente y no de la substancia, los filósofos comparan su materia con un árbol de oro de siete ramas, pensando que su simiente encierra los siete metales y que <éstos> yacen escondidos en <él>, por lo cual lo caracterizan <es decir, al árbol como> viviente (*vegetabilem*). Luego, así como los árboles naturales producen en su estación diversas flores, en la producción de sus flores[95], la materia de la piedra hace visibles[96] los colores más hermosos. Del mismo modo dijeron que el fruto de su árbol tiende al cielo, porque de la tierra filosófica se eleva cierta materia o el ramaje de una esponja[97], similar a la tierra (*terra similitudine*). Por eso, opinaron que el punto sobre el que gira todo el arte <de la alquimia> yace en lo viviente de la naturaleza (*in vegetabilibus naturae*) y no en lo viviente de la materia; más aún debido a que su piedra contiene en sí alma, cuerpo y espíritu como los vegetales (*vegetabilia*). A causa de una similitud no demasiado alejada denominaron esta materia leche virginal y sangre bendita de color rosa, a pesar de que ella sólo les corresponde a los profetas e hijos de Dios. Por esta razón los sofistas supusieron que la materia filosófica consiste en sangre animal o humana*.

95. Cf. la resurrección de los muertos en el Hades que nacen como las flores en primavera. Tratado de Comario, en Berthelot, *Alch. grecs*, IV, xx, 9, pp. 281/293.

96. Ésta es una alusión a los *multi colores* de la así llamada *cauda pavonis*, de la cola del pavo cuyo fenómeno precede como la aurora al logro de la meta.

97. *Spongia marina* (la esponja de mar). Como una correspondencia terrestre dominaba el bejín. La *spongia* podía escuchar y estaba provista de entendimiento. Al desprenderse tiene que dar de sí un jugo de sangre. El sangrado en el desprendimiento recuerda el alarido de la mandrágora cuando es desprendida: «cuando son desprendidas de su lugar de emplazamiento, se escucha y surge un gran ruido» (Calid, *Liber secretorum*, en *Art. aurif.* I, p. 343). Es esencial la vegetación marina (cf. *corallus*).

* *Congeries Paracelsicae Chemiae de transmutationibus metallorum*, en *Theatr. chem.* (1602) I, p. 583.

381 Dorn enumera así todas aquellas substancias con las que operan los mal aconsejados (*frivolis nugis seducti*) como orina, leche, huevos, cabellos y todo tipo de sales y metales. Estos «sofistas» toman concretamente las denominaciones simbólicas e intentan producir el *magisterium* a partir de estas substancias inservibles. Evidentemente son los químicos de aquellos días que a causa de un malentendido materialista trabajan con materias comunes, mientras que los filósofos por eso:

> Consideraron su piedra como animada, porque en las últimas operaciones <ella> rezuma gota a gota a partir de su materia y su vaso, en virtud de la fuerza de este nobilísimo misterio de fuego, un fluido oscuro (*obscurus*) y rojo igual que sangre. Por esta razón predijeron que en los últimos tiempos vendría a la tierra un hombre purísimo[98] mediante el cual se liberaría el mundo <y> que se eliminaría este goteo de sangre de color rojo o rosa mediante lo cual el mundo se redime de su caída en el pecado. Del mismo modo también la sangre de su piedra liberará, a su modo, a los metales leprosos[99] y al hombre de enfermedades contagiosas[100]. Por eso anunciaron con buena razón que su piedra está animada (*animalem*). Mercurius le habla sobre esto al rey Calid del siguiente modo: «Conocer este misterio sólo está permitido a los profetas de Dios»[101]. Ésta es la razón por la cual la piedra es considerada animada. En la sangre de esta piedra está pues escondida su alma. La piedra está compuesta también de cuerpo, espíritu y alma[102]. Por una razón similar <la> denominaron microcosmos, porque contiene la similitud (*similitudinem*) de todas las cosas de este mundo y por eso afirman que está animada (*animalem*). Pero llegaron los ignorantes que creen que la

98. *Putissimus*. *Putus* puede también ser traducido como «auténtico» o «inadulterado». *Argentum putum* es plata «pura». Es significativo *putus* en vez de *purus*.

99. *Leprosa metalla* son metales no puros, óxidos y sales.

100. Las enfermedades de los hombres son equivalentes a la *leprositas*, impureza de los metales. El texto dice aquí *liberabat*. Según el sentido debería querer decir *liberabit*, pues se trata de una predicción del adepto que aún no se ha cumplido.

101. Esta cita no es literal. Calid dice (*Liber secretorum*, l.c., p. 325): «Debes saber, hermano, que éste nuestro magisterio y el honorable servicio de la piedra secreta son el secreto de los secretos que él le ocultó a su pueblo y que no quería revelar a nadie, salvo a aquellos que lo habían merecido como sus hijos fieles y que habían reconocido su bondad y grandeza». Dorn interpreta al que habla aquí probablemente como Hermes (Trimegisto) que a continuación menciona: «mi discípulo, Moisés» (l.c., p. 326). Moisés, que fue considerado un alquimista, fue identificado con Museo, el maestro de Orfeo.

102. Dorn se podría referir aquí también a Calid que dice (l.c., p. 342): «Toma esta piedra, que no es una piedra, aún de la naturaleza de la piedra. También es una piedra cuya substancia fundamental es generada en la cima de las montañas (*in capite montium*) y el filósofo quería decir “montañas” en vez de “seres vivos” (*animalia*)». La piedra se encuentra en la cabeza de una serpiente o de un dragón o es el «elemento-cabeza» mismo; como en Zósimo, montaña del mundo, eje del mundo, árbol del mundo y *homo maximus* son sinónimos. Cf. al respecto Holmberg, *Der Baum des Lebens*, pp. 20, 21 y 25.

piedra es triple y que se esconde en tres géneros (*genere*), es decir, en forma vegetal, animal y mineral, por lo cual sucedió que ellos mismos examinaron los metales. Esta doctrina (*sententia*) se encuentra, sin embargo, muy lejos de la opinión de los filósofos; <ellos> establecieron que su piedra es en una misma y única forma (*uniformiter*) vegetal, animal y mineral*.

382 Este notable texto explica el árbol como una forma metafórica de la substancia arcana que se origina como un ser vivo según su propia ley, crece, florece y tiene frutos como una planta. Esta última se equipara con la *spongia marina* que crece en el fondo del mar y que parece tener ciertas relaciones con la mandrágora (¡cf. § 381, nota 97!). Aquí Dorn distingue los *vegetabilia naturae* de aquellos de la materia. Por estos últimos se entienden evidentemente los seres vivientes concretos y materiales. Es más difícil de comprender qué han de ser los primeros. Una esponja marina que sangra y una mandrágora que grita cuando son desprendidas no son *vegetabilia materiae* y no aparecen en las ciencias naturales, es decir, en la naturaleza tal como la conocemos, pero sí en aquella naturaleza platónica más abarcadora como la comprende Dorn, a saber, en una naturaleza que incluye *animalia* psíquicos, es decir, mitologemas o arquetipos. Estas son mandrágoras y plantas similares. Queda sin definir hasta qué punto Dorn pensó esto concretamente. De todos modos la «piedra que no es piedra ni de la naturaleza de la piedra» pertenece a esta categoría.

G. LA SANGRE DE COLOR DE ROSA Y LA ROSA

383 La enigmática sangre «de color de rosa» aparece también en otros autores. En Heinrich Khunrath[103] el león atraído hacia fuera de la montaña saturnina tiene «sangre color de rosa». Este león en cuanto significa «todo y que vence a todo» (l.c.) corresponde al πᾶν o πάντα de Zósimo, es decir, a la totalidad. Khunrath menciona además «la costosa sangre católica color de rosa y agua etérea / que fluye del hijo innato del gran mundo / con fuerza artificial a los costados abiertos de Azoth[104]; / A través del mismo solamente / y por ningún otro / las cosas vegetales, animales y minerales se convierten me-

* *Theatr. chem.* (1602) I, pp. 584 s.

103. *Confessio*, en *Von hylealischen Chaos*, p. 93; también p. 196.

104. Cf. al respecto la explicación de Azoth en «El espíritu Mercurius» (§ 271 de este volumen).

diante la ablución de sus impurezas en la perfección natural suprema conforme al arte sublime»[105].

384 El «hijo del gran mundo» (*filius macrocosmi*) establece un equivalente con el *filius microcosmi*, Cristo[106], y su sangre es la quintaesencia, la tintura roja, el «Verdadero y auténtico doble Mercurio o Gigante[107] de substancia gemela[108]... Dios por naturaleza, hombre, héroe, etc., que tiene el espíritu celestial en él, que vivifica todas las cosas... él es el único y perfecto Salvador de todos los cuerpos y hombres imperfectos, el médico del alma verdadero y celestial... la esencia universal triuna[109] que se llama Jehová»[110].

385 Este tipo de arrebatos hímnicos de los alquimistas (no demasiado infrecuentes) fueron criticados, según mi parecer injustamente, por ser considerados lamentables chabacanerías y ridiculizados como exaltaciones fantásticas. Era gente seria y sólo se la puede comprender, si se la toma en serio, por más difícil que le resulte al propio prejuicio. Pues los alquimistas no se propusieron declarar su piedra como el salvador del mundo, no tuvieron en absoluto la intención de incorporar veladamente en la piedra una gran cantidad de mitología conocida y desconocida, como tampoco lo hacemos nosotros con nuestros sueños. Encontraron estas propiedades en su idea de un cuerpo compuesto de los cuatro elementos y que reúne los opuestos más extremos y se sorprendieron de este descubrimiento del mismo modo que se sorprende alguien que tuvo un sueño peculiar e impresionante y que luego descubre accidentalmente un mitologema desconocido para él que corresponde exactamente a su sueño. Por eso, no llama la atención que también le atribuyeran a la piedra o a la tintura roja, que realmente consideraban que podía ser producida, las propiedades que habían descubierto en la idea de tal objeto. Así se puede comprender fácilmente una sentencia que es característica del modo de pensar de los alquimistas. Se encuentra en la misma página que nuestra cita anterior y dice:

105. L.c., p. 276.

106. «Cristo es comparado y aunado a la piedra terrena… es el tipo más eximio y la viva imagen de la encarnación de Cristo» (*Aquarium sapientum*, en *Mus. herm*., p. 118).

107. Sal 18, 6: «Se recrea, cual atleta» (Biblia de Jerusalén), aplicado a Cristo.

108. El texto remite a Mt 26. Evidentemente se refiere a los versículos 26 ss., es decir, a la institución de la cena.

109. La «esencia triuna» no le resulta totalmente segura al autor anónimo del *Aquarium Sapientum*, quien escribe: «[ella] es una esencia divina, a partir de uno, luego de dos, de Dios y del hombre, es decir, de tres personas; de cuatro, a saber, de tres personas y una esencia divina; también igual que de cinco, de tres personas y dos esencias, a saber, de una divina y una humana» (en *Mus. herm*., p. 112). El *filius macrocosmi* parece haber tentado a la dogmática significativamente.

110. L.c., pp. 111 s.

«Del mismo modo, digo yo, esta piedra terrena (*terrenus*) y filosófica <!> junto con su materia tiene muchos y diversos nombres, ciertamente como se dice, casi alrededor de mil, por lo cual se la considera maravillosa, así pueden ser pronunciados mucho más apropiadamente por el Dios todopoderoso y por el bien supremo incluso en el grado más alto tanto estos títulos y nombres como también los mencionados arriba». Evidentemente el autor no piensa en la posibilidad de haber trasladado los predicados de la divinidad a la piedra como se inclinaría a suponer nuestro prejuicio.

386 Este estado de cosas indica que para los alquimistas la piedra no significa nada menos que una experiencia religiosa primordial, que, como buenos cristianos, tienen que confrontar y reconciliar con su creencia. De este modo surgió aquel *quid pro quo* de una identidad a la que no se puede responder unívocamente o un paralelismo o incluso la sustitución del *filius microcosmi*, es decir, Cristo, por el *filius macrocosmi* o el *lapis philosophorum*.

387 El paralelismo *lapis*-Cristo fue presumiblemente el puente a través del cual la mística de la rosa llegó a la alquimia. Esto se manifestó por lo pronto en el uso de los títulos de los libros *Rosarium* y *Rosarius* (el jardinero de las rosas). El primer *Rosarium* (hay una colección de ellos), que apareció impreso por primera vez en 1550, es atribuido en su mayor parte a Arnau de Vilanova. Es una compilación cuyas partes no están aún diferenciadas históricamente. Arnaldo vivió e influyó en la segunda mitad del siglo XIII. Además del *Rosarium* se le adjudica el *Rosarium cum figuris*. Allí la rosa representa el símbolo de la relación entre las personas regias. El lector puede encontrar más detalles al respecto en mi libro *La psicología de la transferencia*, donde también están reproducidas las ilustraciones del *Rosarium*.

388 El mismo significado tiene la rosa en Mechthild de Magdeburgo. (El Señor le dice): «¡Mira mi corazón y ve!». Una hermosísima rosa de cinco hojas cubría todo su pecho y el Señor dijo: «Alábame en mis cinco sentidos que están indicados por esta rosa». Como se explica a continuación, los cinco sentidos son los vehículos del amor de Cristo a los hombres (por ejemplo, «a través del olfato siempre tiene un cierto afecto amatorio dirigido al hombre»)[111].

389 En el ámbito espiritual la rosa como «jardín de especias»[112] y «jardín cerrado»[113] en tanto «rosa mística»[114] pertenece a las *allegoriae Mariae*, en el ámbito mundano es la gran amada, la *rosa* del

111. *Liber gratiae spiritualis visionum et revelationum*, fol. L. IIII.
112. Alano de Lille, *Elucidatio in Cant. Cant.,* VI (Migne, PL CCX, col. 95).
113. *Ibid.*, col. 82.
114. *Lauretanische Litane, Missale*, Schott, p. 184.

poeta, los *fedeli d'amore* de aquella época. Así como María es simbolizada por san Bernardo como *medium terrae*[115], por Rabano Mauro como *civitas*[116], por el abate Godefrid como *castellum*[117] y como «casa de la sabiduría divina»[118] y por Alano de Lille como *acies castrorum*[119], así la rosa también tiene el significado de un mándala, como se desprende en Dante de la rosa celestial del *Paraíso*. La rosa tiene, como su equivalente indio, el *lotus*, un significado expresamente femenino. En Mechthild se la debe comprender como una proyección de su propio *eros* femenino a Cristo[120].

390 Pareciera que la sangre «color de rosa» del salvador[121] alquímico proviniera de la mística de la rosa incorporada en la alquimia y que expresara en la forma de la tintura roja la fuerza salvadora o recomponedora de un determinado *eros*. El singular concretismo del símbolo se explica por la ausencia absoluta de un lenguaje conceptual psicológico. En el caso de Dorn esta sangre se debe haber concebido como un *vegetabile naturae* en oposición a la sangre común que representa un *vegetabile materiae*. Como dice Dorn, en la sangre se esconde el alma de la piedra. Debido a que, en efecto, la piedra representa la totalidad del hombre[122], resulta lógico, por lo tanto, cuando nuestro autor se refiere al *putissimus homo* en su disquisición sobre la materia arcana y su exudación sanguínea, pues se trata justamente de eso. Él es el *arcanum* y la piedra, y su paralelo y prefiguración, es Cristo en Getsemaní[123]. Este hombre «purísimo» o «sumamente auténtico», así como *argentum putum* es plata pura, no debe ser de ningún modo distinto de lo que es; en definitiva, un hombre que conoce y posee todo lo humano que no es adulterado por ninguna influencia o mezcla extrañas. Este hombre no aparecerá más que «en los últimos tiempos» sobre la tierra, es decir, en el futuro. No puede ser Cristo, pues éste ya salvó con su sangre al mundo de las consecuencias de la caída por el pecado y nunca se escuchó que su sangre haya sido «color de rosa». Cristo es, por cier-

115. *Sermo II In Festo Pentecostes* (Migne, PL CLXXXIII, col. 327).
116. *Allegoria in Sacram Scripturam* (Migne, PL CXII, col. 897).
117. *Homilia III in Dominicam I Adventus* (Migne, PL CLXXIV, col. 32).
118. *Homilia LXIII in Vigiliam Assumptionis* (l.c., col. 957).
119. *Elucidatio* (Migne, PL CCX, cols. 91 y 94).
120. Cf. el capítulo *De osculo domini* donde se encuentra una proyección similar (l.c., folio IV[r]).
121. Es decir, del león, que, sin embargo, es equivalente al «león de la tribu de Judá» (Cristo).
122. Cf. *Psicología y alquimia* [OC 12] [«El paralelismo *lapis*-Cristo»] y *Aion* [OC 9/2] [«Cristo, un símbolo del sí-mismo»].
123. Lc 22, 44: «y su sudor se hizo como gotas espesas de sangre» (Biblia de Jerusalén).

to, *purissimus homo*, pero no *putissimus*. Es, ciertamente, hombre, pero al mismo tiempo Dios, no es «pura» plata, sino también oro, por lo tanto no es *putus* (puro). De ninguna manera se trata aquí de un Cristo futuro y *salvator microcosmi*, sino del *servator cosmi* alquímico, la idea aún inconsciente de un hombre completo que debe efectuar lo que la muerte sacrificada de Cristo dejó manifiestamente inconcluso, a saber, la liberación del mundo del mal. Como Cristo sudará sangre redentora, pero como *vegetabile naturae* es *rosacei coloris*, no es una sangre natural, es decir, común, sino simbólica, una substancia psíquica, la manifestación de un determinado *eros* que en la señal de la rosa unifica y recompone tanto al individuo como a la multitud, por eso es una panacea (*medicina*) y un medio de protección (*alexipharmacum*).

391 Sin embargo, nosotros nos encontramos en la segunda mitad del siglo XVI en las vísperas de la aparición de los rosacruces cuyo lema «Por la cruz a la rosa» ya se vislumbra. Goethe caracterizó extraordinariamente la disposición de este *eros* en sus *Geheimnisse*. Tales fenómenos y también el surgimiento de la idea y la situación emocional de la *caritas* cristiana (ἀγάπη)[124] remiten siempre a un defecto social correspondiente que compensan. Desde la distancia temporal se puede reconocer claramente cuál era esa carencia y además ver que los derechos y la dignidad del hombre se encontraban en mala situación en la Edad Media con su jurisprudencia cruel, poco fiable y sus condiciones feudales. Se podría pensar que ante tales situaciones el amor al prójimo se encontraba precisamente en el lugar adecuado. Pero ¿qué sucede cuando es ciego e incomprensivo? A partir de la preocupación por la salvación del alma de hombres perdidos se puede explicar incluso un Torquemada. El amor sólo no sirve de nada si no tiene entendimiento. Para el correcto uso de este último se necesita una consciencia más amplia y un punto de vista más alto que amplíe el alcance del horizonte. Por eso, el cristianismo en su realidad histórica no se dio por satisfecho con exhortar a los hombres al amor al prójimo, sino que también cumplió con una tarea cultural que no se puede sobreestimar. De este modo educó al hombre en una más alta consciencia y responsabilidad. Ciertamente, para ello necesita amor, pero un amor que está acompañado de consideración y entendimiento. Su función es la de iluminar ámbitos que aún están oscuros y de suministrarlos a la consciencia mediante el «comprender», tanto exteriormente, en el mundo exterior, como interiormente, en el mundo interior del alma. Cuanto más ciego es

124. 1 Cor 13, 4 ss. [Goethe, *Die Geheimnisse. Ein Fragment*.]

el amor, más impulsivo es y amenaza con consecuencias destructivas, pues es una dinámica que necesita de la forma y de la dirección. Por eso, se le agrega un *logos* compensatorio como una luz que ilumina en la oscuridad. Un hombre que es inconsciente de sí mismo actúa impulsivamente y, por lo tanto, es engañado por todas las ilusiones que surgen del hecho de que se le presenta aquello de lo que es inconsciente, aparentemente desde afuera, o sea, como proyección sobre el prójimo.

H. EL ESTADO ESPIRITUAL DEL ALQUIMISTA

392 Pareciera que los alquimistas vislumbran el hecho mencionado arriba; sea como fuere se mezcló con su *opus*. Ya en el siglo XIV descubrieron que lo que buscaban no remitía sólo a todas las posibles substancias secretas, remedios y venenos, sino también a diversos seres vivos, plantas y animales y, por último, a un hombre mítico desconocido, a un gnomo, espíritu de la tierra o los metales o incluso a algo como un hombre-dios. Así Pietro Bono de Ferrara escribió en la primera mitad del siglo XIV que en cierta carta Rasis decía:

> Con esta piedra roja los filósofos se elevaron sobre todos los demás y predijeron el futuro. Pero no profesaron sólo en general, sino también en particular. Sabían que el día del juicio final y el del fin del mundo tenían que llegar y la resurrección de los muertos en la cual cada alma se reúne con su antiguo cuerpo y en adelante ya no serán separados el uno del otro en la eternidad. Y, luego, cada cuerpo será glorificado y trasladado a la incorruptibilidad y a una claridad y a una sutilidad casi increíble y penetrará todo lo sólido[125], porque su naturaleza será tanto de la naturaleza del espíritu como de la del cuerpo, etcétera.

Bono va, así, de esta presuposición al *arcanum*, del cual dice:

> Es una naturaleza que parece un muerto cuando es afectada por la humedad o la incineración y se la deja ahí durante muchas noches y esta cosa necesita luego el fuego hasta que el espíritu de este cuerpo es extraído y queda abandonado a sí mismo durante muchas noches como un hombre en su tumba y se deshace en polvo. Cuando todo esto haya sucedido Dios le devolverá su alma y su espíritu y después que la enfermedad haya sido quitada, cada cosa se fortificará y mejorará después de la inflamación (*coruscationem*), igual que el hombre se vuelve más fuerte y joven después de la resurrección,

125. Cita extraída de *Tabula smaragdina*: «Ésta es la fortaleza de toda fortaleza de lo fuerte, ya que supera todo lo delicado y penetrará todo lo sólido», *De alchemia*, p. 363.

cuando estaba en este mundo… Ellos <los filósofos> vieron el Día del Juicio Final en este arte, o sea, la germinación y nacimiento de esta piedra, <el día> que es más bien maravilloso que racional, porque <en él> se lleva cabo la unión del alma a ser beatificada (*beatificandae*) con su antiguo cuerpo por mediación del espíritu y su gloriosa duración en la eternidad. De manera similar los antiguos filósofos de este arte conocieron y establecieron que una virgen debía concebir y dar a luz porque para ellos la piedra es concebida y embarazada por sí misma y se da luz a sí misma… Debido a que vieron la concepción, embarazo, nacimiento y nutrición de esta piedra tan maravillosa, dedujeron de <ahí> que una mujer virgen debe concebir y quedar embarazada sin hombre y dar a luz maravillosamente y permanecer virgen como antes». Como dice Alfidio, «esta piedra fue arrojada a las calles, elevada a las nubes, vive en el aire, se alimenta en el río y descansa en las cimas de las montañas. Su madre es virgen; su padre no conoce a la mujer»[126]. Además, también supieron «… que Dios se ha de convertir en hombre en el último día de este arte en el cual se produce el acabamiento de la obra; lo que crea y lo creado se vuelven del todo *uno*; anciano y niño, padre e hijo se vuelven del todo uno: de modo que todas las cosas viejas se vuelven nuevas»[127]. Dios mismo «les confió este magisterio a sus filósofos y profetas cuyas almas reunió en su Paraíso»[128].

393 Como claramente ilustra este texto Pietro Bono descubre, por así decirlo, que el *opus* alquímico *anticipa* punto por punto el mito sagrado de la concepción, nacimiento y resurrección del Salvador, pues está convencido de que las antiquísimas autoridades del arte, a saber, Hermes Trimegisto, Moisés, Platón y otros conocían desde hacía mucho tiempo el proceso y como consecuencia de ello anticiparon proféticamente el suceso de la salvación en Cristo. Él no era en absoluto consciente de que en ciertas situaciones el caso podría ser inverso y que la alquimia creó a partir de la tradición eclesiástica y que posteriormente habría adaptado sus operaciones a la leyenda sagrada. El grado de su inconsciencia es más que meramente sorprendente, es instructivo. Esta ceguera inhabitual nos indica ciertamente que tiene que haber existido un motivo efectivo

126. Sobre Alfidio no se sabe nada. Es un autor antiguo citado frecuentemente que podría pertenecer a los siglos XII-XIII. Cf. Kopp, *Die Alchemie* II, pp. 339 y 363.

127. «… quod Deus fieri debeat homo die novissima huius Artis, in qua esto peris complementum, generans et generatum fiunt omnino unum, et senex, et puer, et pater, et filius, fiunt omnino unum: ita quòd omnia vetera fiunt nova».

128. Mangetus, *Bibliotheca chemica curiosa* II, p. 30. Se da el año 1330 como fecha de composición. Janus Lacinius, que imprime el tratado por primera vez (en *Pretiosa margarita novella*, 1546, fol. 1 ss.) menciona (fol. 71r) que Bono estaba alrededor del año 1338 «en la ciudad de Pola como becario en la provincia de Istria» y que habría sido (folio 46v) coetáneo (*coetaneus*) de Raimundo Lulio (1235-¿1315?).

para ello. La cuestión no quedó en esta primera declaración particular, sino que tres siglos posteriores se apropiaron en gran medida de esta concepción y con ello escandalizaron. Bono fue un escolástico erudito y, desde el punto de vista intelectual —más allá de su creencia religiosa—, hubiese estado en condiciones de reconocer su aparente error. Lo que lo impulsó a su concepción fue el hecho de que efectivamente trabajó a partir de una fuente más antigua que la de la tradición eclesiástica y en la contemplación de los fenómenos químicos que se sucedían a lo largo de su *opus* acudieron a él paralelismos e interpretaciones mitológicas arquetípicas como ya había sido el caso en los antiguos alquimistas paganos y como aún sucede hoy cuando se le da rienda suelta a la fantasía en la observación e investigación de ciertos productos de lo inconsciente. En estas condiciones, ciertamente, se presentan formas de representaciones en las que efectivamente se pueden descubrir sólo posteriormente paralelismos e identidades con motivos mitológicos, entre otros también con motivos cristianos; similitudes e identidades que en un primer acercamiento ni siquiera se hubiesen sospechado. Lo mismo le sucedió a los antiguos adeptos que en el desconocimiento de la materia química pasaban de una perplejidad a otra y se tuvieron que entregar *nolens volens* a la superioridad de las numinosas representaciones que pretendían cubrir el oscuro vacío de su entendimiento. Desde esta profundidad surgió una luz sobre la naturaleza de su proceso y de su fin. Debido a que no conocían las leyes de la materia química no surgió de tal comportamiento ninguna contradicción con su concepción arquetípica. Si bien ocasionalmente hicieron algunos descubrimientos químicos, como no podía ser de otro modo, sin embargo, lo que en realidad encontraron y lo que los fascinó durante mucho tiempo y en mayor grado fue nada menos que la simbología del proceso de individuación.

394 Pietro Bono fue uno de los primeros que no pudo evitar reconocer que los símbolos químicos que se encontraron por un camino totalmente distinto, estaban asombrosamente en concordancia con los de la historia cristiana de la salvación. En sus esfuerzos por penetrar el secreto de la materia los adeptos cayeron inesperadamente en lo inconsciente y así se convirtieron, sin ser conscientes de ello en un primer momento, en los descubridores de aquel proceso que entre otros se encuentra también a la base de la simbología cristiana. No tardó más de dos siglos hasta que los más reflexivos entre ellos comprendieron de qué trataba la búsqueda de la piedra. Primero, dubitativa y alusivamente, luego, sin embargo, se les manifestó, con la mayor claridad que se puede desear, la identidad de la piedra con el hombre mismo, más aún, con un factor que

si bien se encuentra en él es superior a él, con el *quid* de Dorn que hoy en día caracterizaríamos sin problema como el *sí-mismo*, como ya señalé en otra parte[129].

395 Los alquimistas intentaron de las maneras más diversas entrar en buenos términos con el paralelismo cristiano. No llegaron a encontrar una solución. Esto, por cierto, no podía ser posible hasta que su lenguaje conceptual no se desprendiera de la proyección de la materia y se volviera psicológico. Sólo los siglos posteriores, con su desarrollo de las ciencias naturales, liberaron la materia de la proyección y la eliminaron junto con el alma en general. Sin embargo, este proceso de desarrollo de la consciencia no llegó hasta hoy a su fin. A nadie se le ocurre, ciertamente, atribuirle propiedades mitológicas a la materia química. Esta forma de la actividad de proyección se volvió obsoleta. Ahora se limita a las relaciones personales y sociales, a utopías sociales y políticas y otras más. La amplia naturaleza ya no tiene nada que temer en la forma de interpretaciones mitológicas, pero sí el ámbito del espíritu, en especial aquel que comúnmente se caracteriza como «metafísica». Ahí todavía se encuentran mitologemas con pretensión de verdad absoluta y quien expresa esto con cierta solemnidad cree haber hecho una constatación válida y considera incluso como un beneficio el no poseer aquella modestia debida al limitado entendimiento humano que sabe que no sabe. Incluso afirman que Dios estaría amenazado si alguien se atreve a concebir sus proyecciones arquetípicas como lo que son, a saber, declaraciones humanas de las que ningún hombre racional sospecha que no remiten a nada; incluso las declaraciones más absurdas de la alquimia tienen su sentido, pero precisamente no aquel que intentaron darle los adeptos a sus símbolos, más allá de unas pocas excepciones, sino un sentido que sólo el futuro podrá formular. Siempre que se trate de mitologemas es aconsejable suponer que significan más de lo que aparentan expresar. Así como los sueños no esconden lo ya conocido o lo expresan veladamente, sino que intentan caracterizar un hecho inconsciente lo mejor posible, del mismo modo los mitos o los símbolos alquímicos no son alegorías evemeristas que representen secretos artificiales. Por el contrario, intentan traducir secretos naturales al lenguaje de la consciencia y de este modo dar a conocer la verdad que pertenece a todos. Por el proceso de concientización el individuo humano está cada vez más amenazado por el aislamiento que, por otra parte, es ciertamente una *conditio sine qua non* de la diferenciación de la consciencia. Cuanto más se acrecienta esta amena-

129. Cf. *Aion* [OC 9/2], caps. IV s.

za, más se compensa el peligro mediante la producción de símbolos colectivos, es decir, arquetípicos, que son comunes a todos.

396 Este hecho se expresa, en general, en la existencia de religiones donde la relación del individuo con Dios o con los dioses se ocupa de que el hombre no pierda su vínculo vital con las imágenes reguladoras y con las fuerzas instintivas de lo inconsciente. Esto rige naturalmente sólo mientras las representaciones religiosas no hayan perdido su numinosidad, es decir, la *fuerza de captación*. Una vez que se da esta pérdida ya no puede ser suplantada con medios racionales. En esta situación aparecen protoimágenes compensadoras bajo la forma de representaciones simbólicas como, por ejemplo, las produce abundantemente la alquimia o como nuestros sueños modernos las contienen suficientemente. La consciencia del individuo reacciona ante estas manifestaciones tanto en el caso de los alquimistas como también en los modernos, en un primer momento del mismo modo característico. El alquimista reduce de acuerdo a su condición sus símbolos a las materias químicas con las que trabaja, el moderno los reduce a sus experiencias personales como lo hace Freud en su interpretación de los sueños. Ambos aparentan saber a qué cosas conocidas se ha de reducir el sentido de sus símbolos. Tanto el alquimista como el moderno tienen razón en cuanto el primero sueña en su lenguaje alquímico y el segundo se sirve en su aprisionamiento del yo de la problemática psicológica y de su modo de expresión. El material representativo en ambos casos deriva de contenidos conscientes ya existentes. El resultado de esta reducción es menos satisfactorio; en efecto, tan poco, que ya Freud se vio obligado a retroceder lo más posible. Entonces se encontró finalmente con una representación inusualmente numinosa, a saber, con el *arquetipo del incesto*. Con eso alcanzó, en cierta medida, algo que corresponde al sentido de la producción de símbolos, a saber, el volverse interno de las protoimágenes que pertenecen a todos y que, por lo tanto, van más allá del aislamiento del individuo. La rigidez dogmática de Freud se explica a partir del hecho de que él sucumbe al efecto numinoso de la imagen originaria descubierta por él. Si aceptamos con él el motivo del incesto como origen y fundamento tanto de la problemática moderna como de la simbología alquímica, entonces no se ganó nada en lo referido al sentido de los símbolos. Por el contrario, desembocamos en un callejón sin salida, pues sólo podremos responder a toda simbología presente y futura que ella provendría del incesto originario. Freud realmente pensó así. Una vez me dijo: «Me sorprende qué harán los neuróticos en el futuro cuando se conozca en general qué significan sus símbolos».

397 Sin embargo, qué signifiquen los símbolos es lamentable o afortunadamente más de lo que se puede saber. Su sentido consiste en que compensan una situación de la consciencia más o menos inadecuada, es decir, que no cumple su propósito, y que lo harían en sentido completo si pudiesen ser comprendidos[130]. Cuando son reducidos se vuelve imposible la interpretación de su sentido. Por esta razón aborrecieron ciertos alquimistas tardíos y especialmente los del siglo XVI todas las materias vulgares y las reemplazaron por «simbólicas», las cuales dejan traslucir la naturaleza del arquetipo. Esto no significó que el adepto no operara más en el laboratorio, pero tenía un ojo puesto en el aspecto simbólico de sus transmutaciones. Esto corresponde exactamente a la situación de la psicología moderna de lo inconsciente: la problemática personal no es pasada por alto (generalmente el propio paciente se ocupa más que nadie de eso), pero el médico mantiene a la vista los aspectos simbólicos, pues únicamente cura aquello que conduce al paciente más allá de sí mismo y de su aprisionamiento en el yo.

I. DIVERSOS ASPECTOS DEL ÁRBOL

398 No se puede derivar ni de una interpretación individual ni de un texto individual qué significa el árbol para el alquimista. Para alcanzar este propósito hay que comparar muchas fuentes. Por eso nos remitimos a diversas expresiones sobre el árbol. En los impresos medievales se encuentran frecuentemente ilustraciones del árbol. Reproduje algunas de ellas en *Psicología y alquimia*. En algunas ocasiones el árbol del Paraíso es el modelo, pero en vez de colgar de él manzanas, cuelgan frutos del sol y de la luna, como los árboles[131] en el tratado de Michael Maier en *Musaeum hermeticum* (1678) o es una especie de árbol de Navidad, decorado con los siete planetas y rodeado por las alegorías de las siete fases del proceso. Debajo del árbol no se encuentran Adán y Eva, sino Hermes Trimegisto como

130. Debido a que las imágenes arquetípicas son numinosas, tienen un determinado efecto, a pesar de que no sean concebidas intelectualmente.

131. De *Symbolum Saturni,* en Mylius, *Philosophia reformata*, p. 313: «Soy conducido no muy lejos de ahí a una pradera donde se encontraba un jardín especial con árboles de diferentes especies y dignos de ser vistos. Entre varios árboles él me muestra siete distinguidos con nombres; entre esos percibí dos que sobresalían, más altos que los otros, de los cuales uno tenía un fruto igual que el sol más claro y luminoso y sus hojas eran como oro, el otro, sin embargo, producía frutos blancos como la nieve más reluciente que lirios y sus hojas eran como mercurio. Pero Neptuno los denominó a uno, árbol del Sol y al otro, árbol de la Luna». [El tratado de Maier se llama *Subtilis allegoria super secreta chymiae* (l.c., p. 702).]

anciano y el adepto como joven. Al primero se adjunta el *rex* , sentado sobre el león y acompañado del dragón que exhala fuego, al segundo se adjunta la diosa de la luna Diana, sentada sobre la ballena y acompañada del águila[132]. El árbol tiene generalmente hojas, es decir, está vivo, pero frecuentemente en forma muy abstracta y, por lo tanto, representa —*expressis verbis*— el proceso y sus fases[133].

399 En el *Ripley Scrowle* habita en la corona del árbol la serpiente del Paraíso con la forma de una Melusina —«Una hermosa mujer en la parte superior y que termina en una serpiente»[134]—, pero con ello se relaciona un motivo en absoluto bíblico, sino del antiguo chamanismo. Un hombre, presuntamente un adepto, se dispone a trepar al árbol y allí se encuentra con la Melusina o Lilit que desciende desde lo alto. El trepar al árbol mágico significa lo mismo que el viaje al cielo del chamán en el cual encuentra a su esposa celestial. En el ámbito cristiano de la Edad Media el ánima del chamanismo se convierte en una Lilit[135] que según la tradición debe ser la serpiente del Paraíso y la primera esposa de Adán con la que concibió los demonios. En esta imagen se cruzan tradiciones primitivas con otras judeocristianas. Nunca vi entre las imágenes modernas e individuales correspondientes una representación del trepar. Sólo la encontré como motivo de los sueños. El motivo del ascenso y el descenso se encuentra entre los modernos generalmente relacionado con una montaña o un edificio y en ocasiones es mediante una máquina (ascensor, avión).

400 El motivo del árbol sin hojas o muerto no es común en la alquimia, sin embargo, aparece en la tradición judeocristiana como el árbol del Paraíso que muere después de la caída como consecuencia del pecado. Una antigua leyenda inglesa[136] cuenta lo que Set vio en el Paraíso: «En el medio del Paraíso brotaba una fuente brillante de la que partían cuatro corrientes que irrigaban todo el mundo. Sobre la fuente se encontraba un gran árbol con numerosas ramas y ramificaciones, pero tenía el aspecto de un árbol viejo, ya que no tenía ni corteza ni hojas. Set supo que ése era el árbol del que habían

132. *Psicología y alquimia* [OC 12], figura 188.

133. *Ibid.*, figuras 122 y 221.

134. Una imagen de Isis de la época helenística tardía que en la parte de arriba es una hermosa diosa con corona de mural y antorcha, pero que en su parte inferior se convierte en un *uraeus* (serpiente o dragón). *Anguis* (culebra) es mi adaptación en vez de *piscis* (pez).

135. La representación clásica proviene de la así llamada *Scrowle* de *sir* George Ripley, canónigo de Bridlington, por cierto, el más conocido de los alquimistas ingleses (1415-1490). Cf. *Psicología y alquimia* [OC 12], figura 257.

136. Wünsche, *Die Sagen vom Lebensbaum und Lebenswasser*, pp. 35 s. Wünsche cita de Horstmann, *Sammlung altenglischer Legenden* I, pp. 124 ss. El poema en inglés antiguo proviene de 1375.

comido sus padres, como consecuencia de lo cual estaba pelado. Observándolo desde más cerca, Set vio como una serpiente desnuda y sin piel[137] se había enroscado en el árbol. Era la serpiente que había convencido a Eva de que comiera la fruta prohibida». Cuando Set pudo observar el Paraíso por segunda vez vio «que se había producido una gran transformación en el árbol. Ahora se encontraba cubierto de corteza y hojas y en la punta se encontraba un niño recién nacido envuelto en pañales que lloraba por el pecado de Adán» etc., con lo cual evidentemente se considera a Cristo como Adán *secundus*. En la conocida representación del árbol genealógico se encuentra en la punta del árbol que crece del cuerpo de Adán.

401 El árbol truncado parece ser otro motivo de la alquimia. En el frontispicio de la edición francesa del *Poliphile* de 1600 constituye la contraparte del león con las patas truncadas que aparece como representación alquímica en *Pandora* en 1588[138]. Blasius Vigenerus (1523-¿1569?), influido por la cábala, habla de un «tronco del árbol de la muerte» del que parte una luz roja destructora[139]. «Árbol de los muertos» es sinónimo de «sarcófago». En este sentido se debe comprender la extraña receta: «Toma el árbol y pon en él a un hombre de avanzada edad»[140]. Este motivo se remite a épocas muy lejanas. Ya se encuentra en la leyenda de Bata en el antiguo Egipto que está contenido en un papiro de la XIX dinastía. Allí el héroe pone su «alma» en la flor más alta de una acacia. Se vuelve a encontrar bajo la forma de una semilla cuando el árbol es talado con intención de traición. De esta manera, Bata, que había sido matado, es reanimado. Cuando bajo la forma de un toro se le da muerte por segunda vez nacen de su sangre dos árboles de persea. Cuando estos también son talados una astilla de madera de éstos fecunda a la reina a la que le regala la vida a un hijo: se trata de Bata renacido que se convirtió en adelante en faraón, es decir, en una persona divina. Como es evidente, el árbol desempeña aquí el papel de un instrumento de la transformación[141]. El *caudex* de Vigenerus remite a la representa-

137. La falta de corteza del árbol y la falta de piel de la serpiente remiten a la identidad entre el árbol y la serpiente.

138. Figura 4 en *Psicología y alquimia*. Pasajes correspondientes en *Allegoriae super librum Turbae* (*Art. aurif*. I, pp. 140 y 151). Estas amputaciones no tienen nada que ver con un por así decir llamado motivo de castración, sino con el motivo del desmembramiento.

139. *De igne et sale*, en *Theatr. chem.* (1661) VI, p. 119.

140. Así cita Hoghelande (*Theatr. chem*., 1602, I, p. 162) de *Turba* (siglos XI y XII), donde en el sermón LVIII se lee: «Toma aquel árbol blanco y erige a su alrededor una casa redonda, oscura, cubierta de rocío y pon en él un hombre de avanzada edad, centenario» (ed. Ruska, p. 161). El «hombre anciano» se refiere a *Saturnus* = plomo como *prima materia*.

141. Petrie, *Egyptian Tales, translated from the Papyri*, 2.ª serie, XVIII a XIX dinastía, pp. 36 ss.

ción del «árbol talado» en *Poliphile* (1600)[142]. Esta imagen se retrotrae a Casiodoro, que simboliza a Cristo como «árbol cortado en su pasión»[143].

402 Con más frecuencia aparece el árbol como portador de flores y frutos. El alquimista árabe Abu'l-Qâsim Muhammad (siglo XIII) describe sus variadas flores como rojas, entre blancas y negras, negras y, finalmente, entre blancas y amarillas[144]. Los cuatro colores remiten a los cuatro elementos que son combinados en la obra alquímica. La cuaternidad como símbolo de totalidad significa que la obra tiene como fin la producción de una unidad omniabarcadora. El motivo de la cuaternidad, o sea, de la ogdóada, está asociado también en el chamanismo al árbol del mundo. Junto con el surgimiento del primer chamán se planta el árbol cósmico con ocho ramas. (Las ocho ramas corresponden a los ocho grandes dioses[145]).

403 En la *Turba* con frecuencia se trata del árbol fructífero[146]. Sus frutos son de un tipo especial. En la *Visio Arislei* se enuncia: «… como este árbol precioso es plantado, <del que se dice que> aquel que come sus frutos, nunca padecerá hambre»[147]. En la *Turba* se encuentra el paralelo a este pasaje: «Digo que aquel anciano no cesa de comer de los frutos de aquel árbol... hasta que se vuelva un muchacho»[148]. Aquí los frutos son equivalentes al *panis vitae*, pan de vida, en Jn 6, 35 y remiten al (etiópico) *Libro de Henoc* (fin del siglo II a.C.), donde se dice que los frutos del árbol servirán en Occidente como alimento para los elegidos[149]. La alusión a la muerte y a la renovación es clara. No siempre son los frutos del árbol, sino también los del *granum frumenti*, del grano de trigo a partir del cual se «prepara» la comida de la inmortalidad como se enuncia en la *Aurora consurgens*: «Pues de los frutos de (este) grano se hace el alimento de vida que descendió del cielo»[150]. Maná, hostia y panacea constituyen aquí una mezcla indiscernible. La misma representación de una comida espiritual maravillosa se menciona también

142. Cf. *supra*.
143. *Historia tripartita,* en Migne, PL LXX, col. 990. Un paralelo al abeto de Atis.
144. *Kitāb al-ʿilm al-muktasab* (ed. Holmyard), p. 23.
145. Eliade, *Le Chamanisme*, pp. 78 y 173.
146. *Turba philosophorum* (ed. Ruska), pp. 127, 147 y 162.
147. *Cod. Berol. Q.* 584, folio 21[v] (Ruska, p. 324).
148. Sermón LVIII, Ruska, p. 161.
149. Kautzsch, *Apokryphen und Pseudoepigraphen des Alten Testaments*, II, p. 254. A partir de los frutos del árbol del Sol y de la Luna se produce por preparación alquímica «el fruto inmortal que tiene vida y sangre». «La sangre hace que todos los árboles infértiles tengan frutos de la misma naturaleza que la manzana» (Mylius, *Philosophia reformata*, p. 314).
150. Ed. v. Franz, VII Parábola, pp. 122/123.

en la *Visión de Arisleo*. Ahí se dice que Harforeto (Carpócrates), un «discípulo de Pitágoras» y «autor de la comida», ayudó a Arisleo y sus compañeros, evidentemente con los frutos del árbol que están mencionados en el *Codex Berolinensis* editado por Ruska[151]. En el *Libro de Henoc* se compara el fruto del árbol de la sabiduría con la uva, lo que es de importancia en cuanto en la Edad Media el árbol filosófico se solía denominar *vitis* (cepa) con referencia a Jn 15,1: «Yo soy la vid verdadera»[152]. Los frutos y las semillas del árbol también fueron denominados sol y luna[153] donde los dos árboles del Paraíso corresponden al sol y la luna[154]. Los frutos del sol y de la luna remiten presumiblemente a Dt 33, 13 ss.: «... con el fruto del cielo / y a partir de la corriente que subyace / con el fruto que produce el sol / y del fruto que crea la luna / de lo mejor de las antiquísimas montañas / del fruto de la colina eterna»[155]. Lorenzo Ventura dice: «Dulce es la perfumada manzana, de bello color es esta manzanita»[156], y Aristóteles Alquimista dice: «Recoge los frutos, porque el fruto del árbol nos sedujo a entrar en lo oscuro y a atravesarlo»[157]. Esta indicación ambivalente alude a un conocimiento que evidentemente no estaba en los mejores términos con la concepción del mundo dominante.

404 Benedicto Fígulo llama a los frutos «la manzana de oro de las Hespérides que se cosecha del árbol filosófico bendito»[158], con lo cual el árbol aparece como la obra (*opus*) y el fruto como el resultado del mismo, es decir, como el oro del cual la antigua máxima dice: «Nuestro oro no es el oro vulgar»[159]. La sentencia de *Gloria mundi* arroja una luz especial sobre el sentido del fruto: «Deberías tomar el fuego o la cal viva de la que hablan los filósofos, porque

151. *Turba*, p. 324 y *Psicología y alquimia* [OC 12], § 449.

152. Así en *Ripley Scrowle* como *vitis arborea*; vid es semejante a un árbol.

153. Maier, *Symbola aureae mensae*, p. 269, también en *Secretum* de Iodocus Greverus (*Theatr. chem.*, 1602, III, p. 784) y en *Summarium philosophicum* de Nicolás Flamel (*Mus. herm.*, p. 175). Cf. al respecto el esclarecimiento de John Pordage (*Sophia*, p. 10): «Ahí vi los frutos y hierbas del paraíso, / que mi eterno hombre debe comer y vivir de ellos».

154. En forma similar a la alquimia estos árboles aparecen también en la novela *Alexander* como «los árboles muy sagrados del sol y de la luna que os anuncian lo futuro» (Hilka, *Der altfranzösische Prosa-Alexander-Roman*, p. 204).

155. Para los alquimistas la Vulgata es naturalmente decisiva. El texto original es el que se consigna aquí (Biblia de Zúrich).

156. «Dulce pomum est odorum, floridus hic pomulus» (*De ratione conficiendi lapidis, en Theatr. chem.*, 1602, II, p. 274).

157. «... collige fructus, quia fructus arboris seduxit nos in et per obscurum» (*Tractatus,* en *Theatr. chem.*, 1622, V, p. 883).

158. «... aureola Hesperidum poma ab arbore benedicta philosophica decerpenda» (*Paradisus aureolus hermeticus*).

159. «Aurum nostrum non est aurum vulgi» (Senior, *De chemia*, p. 92).

aquel <fuego> en el que Dios mismo arde de amor divino, crece en los árboles»[160]. La manzana de oro de las Hespérides representa el sol que a su vez es también el fruto del árbol filosófico. Dios mismo habita en la brasa del sol y aparece como el fruto del árbol filosófico y, por lo tanto, como el resultado de la obra alquimista cuyo desarrollo se ilustra mediante el crecimiento del árbol. Esta singular formulación pierde su rareza si recordamos que el propósito y el fin del *magnum opus* consisten en salvar de las «cadenas» al *anima mundi* apresada en la creación, al *pneuma* de Dios creador del mundo. Esta idea anima aquí al arquetipo del *nacimiento del árbol* que nos resulta conocido principalmente del ámbito de representaciones egipcio y Mitra. Se trata de una representación que aparece con frecuencia en el chamanismo, según la cual el Señor del mundo vive en la cima del árbol de la vida[161]. La representación cristiana del Salvador ubicado en la cima de su árbol genealógico conforma, por así decirlo, un paralelo. Considerando la ilustración 27, donde una cabeza femenina se erige de la flor del árbol, la cabeza, que está ubicada «como un capullo en la flor», quizás se puede comparar con el relieve de Mitra de Osterburken[162].

405 El árbol aparece, ora pequeño y joven, ora grande y viejo; primero, como «el arbolito del grano de trigo»[163], luego, como roble[164], en efecto, como árbol de los mundos en general, en cuanto en él aparecen el sol y la luna como frutos. (¡Cf. abajo!)

K. UBICACIÓN Y ORIGEN DEL ÁRBOL

406 El árbol filosófico crece regularmente solo, según Abu'l-Qâsim (l.c.) en Occidente «en el mar», es decir, presumiblemente en una isla. La misteriosa planta de la luna de los adeptos en general es «al modo de un árbol plantado en el mar»[165]. En una parábola na-

160. «Recipito ignem, vel calcem vivam, qua de Philosophi loquuntur, quod in arboribus crescat, in quo (igne) Deus ipse ardet amore divino» (*Mus. herm.*, p. 246).

161. Eliade, *Le Chamanisme*, pp. 78 ss.

162. Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra* II, p. 350 y Eisler, *Weltenmantel und Himmelszelt* II, p. 519.

163. «Grani triticei arbuscula» (*Instructio de arbore solari*, en *Theatr. chem.,* 1661, VI, p. 168).

164. En Bernardo Trevisano (*De chemico miraculo* en *Theatr. chem.*, 1602, I, pp. 800 s.).

165. «... ad modum arboris in mari palantata» (*Allegoriae super librum Turbae*, en *Art. aurif.* I, p. 141). Evidente alusión al árbol de las Hespérides en la isla donde también se encuentran la fuente de ambrosía y el dragón. Un paralelo de esto es el *corallus* (l.c., p. 143) y *Psicología y alquimia* [OC 12], § 449 y figura 186. En el *Livre d'Heures du Duc de Berry* se representa el Paraíso como una isla redonda en el mar.

rrada por Mylius[166] se encuentran un «árbol solar y otro lunar» en una isla en el mar y surgieron de aquella agua maravillosa que fue extraída con la fuerza de un imán de los rayos del sol y de la luna. Heinrich Khunrath dice algo similar: «De esta pequeña fuente de sal / crece también el árbol del Sol y de la Luna, el árbol de coral rojo y blanco de nuestro mar»[167]. En Khunrath sal y agua salada (de mar) tiene entre otros el significado de la *sophía* maternal, de la sabiduría, de cuyos pechos maman los *filii Sapientiae*, los filósofos. Abu'l-Qâsim estaba en condiciones de hacer uso de la tradición persa (su sobrenombre al-Iraqî lo acerca también geográficamente a Persia) y especialmente a la leyenda narrada en *Bundahisn* sobre el árbol que crecía en el mar Vourukasha o sobre el árbol de la vida que crecía en la fuente Ardvîçura Anahita[168].

407 El árbol (o la planta maravillosa) tiene su ubicación también en las montañas. Debido a que las representaciones del *Libro de Henoc* eran en muchos casos ejemplares, hay que mencionar que ahí el árbol en Occidente está en una montaña[169]. En la *Practica Mariae Prophetissae*[170] se dice de la planta mágica que «crece sobre colinas». En el Tratado árabe de Ostanes en el *Kitâb el Foçoul*[171] se afirma: «… c'est un arbre qui pousse sur les pics des montagnes» [es un árbol que crece sobre los picos de las montañas]. La relación del árbol con la montaña no es accidental, sino que se basa en una identidad simbólica originaria de los mismos ampliamente extendida. Ambos son medios en el viaje de asunción del chamán[172]. La montaña[173] y el árbol[174] son símbolos de la personalidad o del sí-mismo, como ya expuse en otra parte. Cristo, por ejemplo, se simboliza tanto como montaña cuanto como árbol. El árbol se encuentra generalmente en un jardín, evocando evidentemente Gn 1. Así se encuentran en el «huerto especial» de la isla de la Buenaventura[175] los sie-

166. *Philosophia reformata*, p. 313.

167. En su *Confessio* [*Hyl. Chaos*], p. 270.

168. Cf. al respecto Windischmann, *Zoroastrische Studien*, pp. 90 y 171.

169. Kautzsch, l.c. II, p. 254. Quizá una evocación de los santuarios de la Astarté semítica en las montañas.

170. En *Art. aurif.* I, p. 321.

171. Traducción de Houdas, en Berthelot, *Chimie au moyen âge* III, p. 117.

172. Eliade, *Le Chamanisme*, pp. 244 s.

173. Por ejemplo, Epifanio, *Ancoratus* 40, p. 557. En Ambrosio (*De interpellatione Job et David*, I, IV, 17), en Migne, PL XIV, col. 818: «una montaña minúscula y enorme».

174. Por ejemplo, Gregorio Magno [*Moralia in Job*, XIX, 1] en Migne, PL LXXVI, col. 97, como «árbol fructífero que debe ser cultivado en nuestros corazones».

175. En la parábola *Symbolum Saturni,* en Mylius, *Phil. ref.*, p. 313. En forma similar a como aparece en el *Himno de S. Pablo* en Teodoro Estudita: «Oh, beatísimo, desde la cuna floreciste igual que las plantas amorosas desde el árido jardín; tú despedías un aroma, cargado de los frutos más exquisitos del Espíritu Santo». Pitra, *Analecta sacra* I, p. 337.

te árboles planetarios. En Nicolás Flamel (¿1330?-¿1418?) crece el «árbol más alabado» en el «jardín de los filósofos»[176].

408 Como ya vimos, el árbol tiene relación especial con el agua, agua salada o de mar, y con la así denominada *aqua permanens*, el peculiar *arcanum* de los adeptos. Se trata del Mercurius que no se debe confundir con Hg, el *mercurius crudus* o *vulgaris*[177]. Mercurius es el propio árbol de los metales[178]. Él es la *materia prima*[179] o ésta proviene de él[180]. El agua donde crece el árbol, también lo quema[181]. El dios «Hermes regó el árbol con agua y con su vidrio dejó crecer las flores hacia arriba»[182]. Menciono este pasaje porque aquí se trasluce la sutil idea de la alquimia, según la cual *artifex* y *arcanum* son uno y el mismo. El agua que, por un lado, hace crecer el árbol, pero, por el otro, lo quema, es el Mercurius que es denominado *duplex* debido a que une en sí los opuestos (¡es metal y, sin embargo, fluido!). Por eso, es denominado tanto agua como fuego. En tanto savia del árbol también es fuego (cf. al respecto la ilustración 15), o sea, el árbol es simultáneamente de naturaleza acuosa y fogosa. El gnosticismo conoce el «gran árbol» de Simón el Mago que consiste en πῦρ ὑπερουράνιον (fuego supraceleste). «De él se alimenta toda carne». Es un árbol como se le aparece en el sueño a Nabucodonosor. Las ramas y las hojas del árbol se queman, pero «el fruto, cuando se terminó de formar y recibió su forma es llevado al granero (ἀποθήκη) y no es <arrojado> al fuego»[183]. Esta imagen coincide, por una parte, con el πῦρ ἀεὶ ζῶον (fuego siempre vivo) de Heráclito, que es mucho más antiguo, por la otra, con el significado de Mercurius como fuego mucho más tardío y como *spiritus vegetativus*, que atraviesa toda la naturaleza animándola, pero que a causa de su

176. *Summarium philosophicum,* en *Mus. herm.*, p. 177.

177. Cf. al respecto mi disertación «El espíritu Mercurius» [parte IV de este volumen].

178. Flamel, l.c., en *Mus. herm.*, p. 177, también p. 175.

179. «El espíritu Mercurius», § 255 ss. [de este volumen].

180. Abu'l-Qâsim, l.c., p. 23.

181. Con la «humedad permanente al extremo» se quema el árbol de Hermes hasta convertirlo en cenizas, como dice George Ripley, *Opera*, p. 39 (similar p. 46). «Ese agua tiene fuego en sí misma» (Mylius, *Phil. ref.*, p. 314).

182. «Hermes (Mercurius) cum ea <aqua> humectavit... suam arborem, cum suo Vitro, fecitque crescere in altum flores» (Ripley, *Duodecim portarum axiomata philosophica*, en *Theatr. chem.*, 1602, II, p. 127 y *Opera*, p. 86).

183. Hipólito, *Elenchos,* VI, 9, 8 ss., p. 137 [*La gnosis eterna* I, p. 50]. Al respecto paralelos y testimonios indios en Coomaraswamy, *The Inverted Tree*, p. 16. El autor dice: «... the Tree is a fiery pillar as seen from below a solar pillar as from above, and a pneumatic pillar throughout; it is a Tree of Light» [el árbol es un pilar de fuego, si se lo observa desde abajo, un pilar de sol si se lo observa desde arriba y un pilar espiritual de medio a medio; es un árbol de luz]. La referencia al motivo de los pilares es importante.

naturaleza ígnea también destruye. El fruto que «no es arrojado al fuego» es naturalmente el hombre que se conservó, es decir, en el sentido gnóstico, el pneumático. Uno de los sinónimos de *lapis*, que significa el hombre interior íntegro, es *frumentum nostrum* (nuestro grano)[184].

409 El árbol aparece frecuentemente como metálico[185], es decir, mayormente como de oro[186]. La relación con los siete metales significa al mismo tiempo también una relación con los siete planetas con lo cual el árbol se convierte en el árbol del mundo cuyos frutos brillantes son los astros. Michael Maier (1568-1622) atribuye las partes de la madera a ☿ [Mercurio], las flores (de cuatro partes) a ♄♃♀♂ [Saturno, Júpiter, Venus y Marte] y los frutos, a ☉ [Sol] y a ☾ [Luna][187]. El árbol con siete ramas (= siete planetas) es mencionado en *Aurora consurgens*[188] e identificado con la *Lunatica* o *Berissa*[189] «... cuya raíz es tierra de metal; el tronco de la misma es rojo mezclado con cierta negrura. Sus hojas son similares a las hojas de mayorana y son 30 correspondiendo a la duración de la luna creciente y menguante. Su flor es amarilla». Esta descripción deja ver claramente que el árbol simboliza todo el *opus*. Concordando con esto, Gerardo Dorn dice: «Así, el árbol <tomado de los planetas y los metales> será plantado y su raíz será atribuida a Saturno, por la cual aquel Mercurius variable y Venus, subiendo el tronco y las ramas, ofrecen a Marte hojas y flores que traen frutos»[190]. También es clara la relación con el árbol del mundo cuando Dorn dice que «la naturaleza plantó la raíz del árbol <de los metales> en el centro de su matriz»[191].

184. *Gloria mundi*, en *Mus. herm.*, p. 240.

185. Mercurius es denominado *arbor metallorum*. Para una interpretación más detallada del símbolo cf. Dorn, *Congeries Paracelsicae*, en *Theatr. chem.* (1602) I, p. 583.

186. *Arbor aurea*, en *Scriptum Alberti super arborem Aristotelis* (*Theatr. chem.*, 1602, II, p. 524), también en Abu'l-Qâsim, l.c., p. 54 y *Consilium coniugii*, en *Ars chem.*, p. 211.

187. *Symbola aurea mensae*, p. 269, abajo referencia a Iodocus Grever, l.c. (*Theatr. chem.*, 1602, III, p. 784).

188. *Art. aurif.* I, p. 222.

189. Esta planta se refiere en última instancia al μῶλυ homérico, como indicaré en otro lugar (*Mysterium coniunctionis* [OC 14], § 152). Cf. también la excelente composición de Hugo Rahner, *Die seelenheilende Blume*.

190. Es decir, a Aries cuyo regente es Marte, o sea, al primer zodíaco de primavera. *De tenebris contra naturam*, en *Theatr. chem.* (1602) I, p. 533.

191. «... natura mineralem radicem arboris in centro suae matricis» (*De genealogia mineralium*, p. 652).

L. EL ÁRBOL INVERTIDO

410 El árbol es denominado frecuentemente *arbor inversa* (árbol invertido)[192]. Así Lorenzo Ventura (siglo XVI) escribe: «... Las raíces de sus minerales están en el aire y sus cimas en la tierra. Cuando son desgarrados de sus lugares se escucha un tremendo ruido y luego surge un gran temor»[193]. La *Gloria mundi* también menciona que los filósofos decían «... que la raíz de sus minerales está en el aire y su cabeza en la tierra»[194]. George Ripley dice que el árbol tiene su raíz en el aire[195] y, en otros lugares, que se arraiga en la *terra gloriosa*, en la tierra del Paraíso o en el mundo futuro iluminado[196]. Evidentemente Ventura piensa en la mandrágora mágica, que lanza un grito cuando, atada de la cola de un perro negro, es desarraigada de la tierra.

411 Del mismo modo Blasius Vigenerus escribe que «un rabino, el hijo de Josephus Carmitol» dice: «El fundamento de toda estructura inferior se arraiga arriba, y su cima se encuentra aquí abajo como un árbol invertido»[197]. Vigenerus conoce un poco la cábala y aquí compara el árbol filosófico con el árbol de los Sefiroth que de hecho representa un árbol místico de la vida. Sin embargo, para él este árbol representa al mismo tiempo también al hombre. La particular idea según la cual éste estaría arraigado en el Paraíso por las raíces de su cabello la sustenta haciendo referencia a Cant 7, 5: «Los cabellos de tu cabeza como la púrpura de un rey preso en las trenzas», a lo que la Biblia luterana dice: «El cabello en tu cabeza está, como la púrpura del rey, atado en pliegues». Las *canales* (trenzas) son pequeños tubos que uno se puede imaginar como un adorno en la cabeza[198]. Knorr von Rosenroth sostiene la opinión de que el «gran árbol» se refiere a Tiferet, al novio de Malchuth[199].

192. Presumiblemente ya se encuentra en *Purgatorio*, XXII, 131 ss., de Dante.

193. «... radices suarum minerarum sunt in aere, et summitates in terra. Et quando evelluntur à suis locis, auditur sonus terribilis, et sequitur timor magnus.» Esto también lo afirma la mandrágora, *De rat. conf. lap.*, en *Theatr. chem.* (1602) II, p. 257.

194. «... quod radix suorum mineralium in aere, et eorumdem caput in terra siet» (*Mus. herm.*, pp. 240 y 270).

195. *Opera*, p. 270.

196. *Ibid.*, p. 279.

197. «Rabbi Joseph Carmitoli filius… inquit. Fundamentum omnis structurae inferiores supra est affixum, et eius culmen hîc infrà est sicut arbor inversa» (*De igne et sale*, en *Theatr. chem.* VI, p. 39); también en *Prodromus Rhodostauroticus* (folio V[v]) dice que los antiguos llamaron al hombre «árbol invertido».

198. El texto en *Theatrum chemicum* dice por error *iuncta*. La traducción exacta del texto original (Biblia de Zúrich, 7, 6) dice: «Las trenzas de tu cabeza son como púrpura; / un rey está apresado en los lazos».

199. *Cabbala denudata*, I, pp. 165 ss.

La Sefirá Binah superior es denominada «la raíz del árbol»[200]. En Binah se arraiga el árbol de la vida. Debido a que él se encuentra en el medio del jardín se llama también *linea media* (línea media). A través de esta línea media, que al mismo tiempo es el tronco del sistema, hace descender la vida desde Binah[201].

412 La idea de que el hombre es un árbol invertido parece haber sido muy corriente en la Edad Media. Así en los comentarios a los *Emblemata* el humanista Andreas Alciatus (m. 1550) dice: «A los médicos les complace considerar al hombre erguido como árbol invertido, pues lo que aquí son raíz, tronco y follaje, allá son la cabeza, y el resto del cuerpo con brazos y pies»[202]. Aquí se extiende una línea que pasa por Platón[203] hasta las representaciones indias. Así en la *Bhagavadgîtâ* la divinidad dice que es «como el Himalaya entre las montañas y como el *asvattha* entre los árboles». El *asvattha* (*ficus religiosa*, higuera religiosa) arroja de arriba hacia abajo la bebida de la inmortalidad del *soma*[204]. La divinidad continúa diciendo en la *Bhagavadgîtâ* (cap. XV): «Se habla de un árbol eterno que tiene hacia arriba sus raíces mientras sus ramas se hunden abajo y sus hojas son los Vedas. El que toma consciencia de esto conoce los Vedas. Las ramas de ese árbol se extienden arriba y abajo alimentadas por las tres cualidades y con los objetos sensoriales como yemas. En cuanto a las raíces, cuya continuación son las acciones, penetran abajo en el mundo humano»[205].

200. *Ibid.*, p. 77.

201. *Ibid.*, p. 629.

202. *Emblemata cum commentarijs*, p. 888b.

203. Cf. Chwolsohn, *Die Ssabier und der Ssabismus* II, p. 373. En Platón (*Timeo* 90 A) sólo se puede corroborar: «considerando que nosotros no somos una planta terrestre, sino celestial». En Vettius Valens, *Anthologiarum*, IX, p. 330, 23. *Orphic fragment* (ed. Kern) n.° 228ª: «pero, el alma del hombre está enraizada en el éter».

204. *Chândogya Upanisad*, VIII, 5, 3 (*Sacred Books of the East* I, p. 132). En *Satapatha-Brâhmana* (*Sacred Books of the East* XLIV, p. 317) se lee: «"The Nyagrodha with cups" — for when the Gods were performing sacrifice, they tilted over those Soma cups, and turned downwards, they took root, whence the Nyagrodhas (*ficus indica*), when turned downward (*nyak*) take root (*roha*)» [«El *Nyagrodha* con copas» — pues cuando los dioses hicieron sacrificios, volcaron estas copas de *soma* y girados hacia abajo golpearon la raíz, por lo cual las *Nyagrodhas*, cuando están giradas hacia abajo, golpean la raíz]. El *Ašvattha* es el asiento de los dioses (*Hymns of the Atharva-Veda*, I, V, 4; *Sacred Books of the East* XLII, p. 4). Cf. al respecto Coomaraswamy, *The Inverted Tree*, pp. 12 ss.

205. [*Bhagavad Gîtâ. Con los comentarios advaita de Śankara*, ed. de C. Martín, Madrid, Trotta, [6]2009, pp. 257-258.] «They say the inexhaustible Asvattha has (its) roots above, (its) branches below; the Khandas <libros, partes del *Veda*> are its leaves. He who knows it knows the Vedas. Upwards and downwards extend its branches, which are enlarged by the qualities, and the sprouts of which are sensuous objects. And downwards to this human world are continued its roots which lead on to action» (*Sacred Books of the East* VIII, cap. 111, p. 15).

413 Las ilustraciones de la alquimia que representan el *opus* como un árbol y las partes del *opus* como las hojas remiten claramente a la representación india de la salvación a través del «conocimiento», es decir, a través de la adquisición del conocimiento que yace en el *Veda*. En la tradición india el árbol brota de arriba hacia abajo, en la alquimia, por el contrario, crece (por lo menos en las representaciones) de abajo arriba; según las ilustraciones de *Pretiosa margarita novella*[206] de 1546 se parece a un espárrago. El mismo motivo se encuentra en una de las ilustraciones que presenté anteriormente (ilustración 27). El impactante irrumpir de las puntas jóvenes del espárrago ilustra de hecho y muy gráficamente la inserción previa de los contenidos inconscientes en la consciencia. En ambos casos, tanto en la psicología oriental como en la occidental se trata del proceso de vida y de un procedimiento de conocimiento o iluminación que se puede comprender con el entendimiento, pero que no debe ser confundido con él.

414 El árbol como guardián del tesoro aparece en el cuento alquímico *El espíritu en la botella*. Él contiene el tesoro que aparece en el fruto; por eso, es el símbolo del *opus* de la crisopeya, del *ars aurifera*, en general, según el principio formulado por Hércules[207]: «Este *magisterium,* sin embargo, proviene de *una* raíz que luego se expande en varias substancias y que retorna a su vez a la primera»[208]. George Ripley compara el *artifex* con Noé que cultivaba la vid[209]. En sentido similar Djâbir recurre a la «mitra mística»[210] y Hermes a la *Vitis sapientum*[211] (vid de los sabios). Hoghelande dice: «Ciertos frutos brotan en la temprana primavera del árbol más perfecto y florecen al comienzo del fin»[212], de donde se deduce que la vida del árbol representa al mismo tiempo el *opus*, que, como es sabido, coincide con las estaciones del año[213]. El hecho de que los frutos aparez-

206. Lacinius, *Pretiosa margarita novella*, **V.

207. El emperador Heraclio de Bizancio (610-641).

208. «Hoc autem magisterium ex una primùm radice procedit, quae postmodum in plures res expanditur, et iterum ad unum revertitur» (Morieno, *De transmutatione metallorum,* en *Art. aurif.* II, pp. 25 s.).

209. Ripley, *Opera*, p. 46.

210. Berthelot, *Chemie au moyen âge* III, pp. 244 ss.

211. Citado en Hoghelande, *De alch. diff.*, en *Theatr. chem.* (1602) I, p. 164. La *vindemia Hermetis* (vendimia de Hermes) remite a una cita de Ostanes en Zósimo (Berthelot, *Alch. grecs*, III, VI, 5, pp. 129/121).

212. «Quidam fructus exeunt à perfectissima arbore primo vere et in exitus initio florent» (L.c., p. 164). Hoghelande (l.c.) remite a la *Turba* (Sermón LVIII) donde se le pregunta a Balgus: «¿Por qué omitiste hablar sobre el árbol cuyos frutos no dejan que quien los come padezca alguna vez hambre?» (ed. Ruska, p. 161).

213. La obra comienza en primavera donde se dan las condiciones más favorables (cf. «Paracelso como fenómeno espiritual» [§ 190 ss. de este volumen]) y en donde «el

can en primavera, pero las flores en otoño, podría coincidir con el motivo de la inversión (*arbor inversa*) y con el *opus contra naturam*. Las *Allegoriae sapientum supra librum Turbae* dan la prescripción: «Igualmente planta este árbol en la piedra como si no temieras las corrientes del viento, como para que vengan los pájaros del cielo y se multipliquen en sus ramas; pues desde allí surge la sabiduría»[214]. En este caso el árbol también representa la verdadera estructura y *arcanum* del *opus*. Este misterio es el tan celebrado *thesaurus thesaurorum* (tesoro de los tesoros). Del mismo modo que el *arbor metallorum*, el árbol de la contemplación, posee siete ramas, como lo indica el tratado *De arbore contemplationis*[215]. Aquí el árbol es una palmera con siete ramas y sobre cada una de ellas se encuentra sentado un pájaro: «pavo real (ilegible), cisne, arpía, ruiseñor, golondrina, fénix» y en cada uno una flor, «violeta, gladiolo, lirio, rosa, azafrán, girasol, flor»; cada uno de los cuales tiene un significado moral. Estas representaciones son muy similares a las de los alquimistas. Estos últimos contemplaron su árbol en la retorta, donde está sostenido (según la *Chymische Hochzeit*) por un ángel.

M. PÁJARO Y SERPIENTE

415 Los pájaros tienen, como ya mencioné anteriormente, una relación especial con el árbol. El *Scriptum Alberti* dice que Alejandro habría encontrado en su larga travesía un árbol que tendría *en el interior* su *viriditas gloriosa*. Sobre este árbol estaba sentada una cigüeña y allí construyó Alejandro un palacio de oro «… y puso un fin adecuado a sus travesías»[216]. El árbol con el pájaro representa la obra y su perfección. El motivo también fue representado gráficamente[217]. El hecho de que las hojas del árbol (la *viriditas gloriosa*) crecieran hacia adentro representa claramente una inversión *contra naturam* y al mismo tiempo una ilustración de la introversión en el estado de la contemplación.

elemento de la piedra está a disposición en abundancia». *De rat. conf. Lap.,* en *Theatr. chem*. (1602) II, p. 287. La relación del *opus* con el zodíaco está presentada ilustrativamente en *Psicología y alquimia* [OC 12], figura 92.

214. «Item planta hanc arborem super lapidem, ne ventorum cursus timeat, ut volatilia coeli veniant, et supra ramos eius gignant, inde enim sapientia surgit.» (*Theatr. chem.* V, p. 68).

215. MS de la Biblioteca de la Universidad de Basilea (AX. 128b) que Marie-Louise von Franz consultó para mí.

216. *Theatr. chem*. (1602) II, p. 527.

217. Por ejemplo, en [Reusner], *Pandora*, p. 225 y *Mus. herm.*, p. 201.

416 En inequívoca similitud con la leyenda del Paraíso la serpiente tiene que ver con el árbol, primero en general, en cuanto es, en realidad, Mercurius (¡*serpens mercurialis*!), luego, en cuanto *spiritus vegetativus* ctónico asciende desde las raíces hacia las ramas y especialmente en cuanto representa también el numen del árbol y aparece como Melusina[218]. El *draco mercurialis* es aquella substancia misteriosa que se transforma en árbol y así constituye su vida. Esto se deriva claramente del tratado citado arriba *Scriptum Alberti super arborem Aristotelis*. El texto comenta probablemente un dibujo que lamentablemente no está incluido en la edición de 1602. (Tampoco he logrado hasta ahora hallarlo en ningún manuscrito.) El texto comienza con la siguiente afirmación: «Ésta es la representación del cielo, que es denominada esfera del cielo y que contiene en sí las ocho figuras más nobles, a saber, la primera figura que es denominada primer círculo y es el círculo de la divinidad»[219]. De esta descripción se sigue que se trata de círculos concéntricos que se cuentan desde afuera hacia adentro. El primer círculo contiene los *verba divinitatis*, palabras de la divinidad, es decir, el orden del mundo divino; el segundo, los siete planetas; el tercero, los elementos «corruptibles» (*corruptibilia*) y «creados» (*generabilia*); el cuarto un dragón enfurecido que emana (*emanantem*) de los siete planetas; el quinto «la cabeza y la muerte» del dragón. La cabeza del dragón, que «vive en eternidad», es llamada *vita gloriosa* (en realidad, la vida de los bienaventurados) y «los ángeles le sirven». La *caput draconis* se identifica aquí evidentemente con Cristo, pues «los ángeles le sirven» se refiere inconfundiblemente a Mt 4, 11, donde Cristo repudia a Satán. Se trata del paralelismo *lapis*-Cristo que analicé detalladamente en *Psicología y alquimia*. Sin embargo, si se identifica la cabeza del dragón con Cristo, entonces la cola del dragón tiene que ser idéntica al Anticristo o al diablo. Según nuestro texto todo el *corpus draconis* es absorbido por la *caput*, es decir, el diablo es integrado en Cristo. El dragón combate, en efecto, la *imago Dei*, pero a través del poder de Dios ésta fue implantada en el dragón y conforma su cabeza: «Todo el cuerpo sigue a la cabeza y la cabeza odia al cuerpo y lo mata comenzando a roerlo por la cola hasta que todo el cuerpo

218. Cf. mi presentación en *Psicología y alquimia* [OC 12] (índice, *s.v.* «Melusina»). Cf. también Aniela Jaffé, *Bilder und Symbole aus E. T. A. Hoffmanns «Der goldene Topf»*, el capítulo «Die Erscheinung im Holunderbaum – Serpentina», pp. 300 ss.

219. «Haec est figura caeli, quae sphaera caeli nuncupatur, quae quidem sphaera continet in se octo nobilissimas figuras scilicet figuram primam, quae primus circulus appellatur, est circulus deitatis» (*Theatr. chem.*, 1602, p. 524).

entra en la cabeza y permanece allí eternamente»[220]. La sexta figura representa seis *facies* (rostros) y dos animales, o sea, cigüeñas. Las formas son presumiblemente de naturaleza humana, pues una de ellas se parece, como dice el texto, a un «etíope»[221]. La *ciconia* (cigüeña) es, según parece, un *vas circulatorium* (vaso para destilación circular) como el *pelecanus*[222]. Las seis *facies* representan respectivamente tres fases de la transformación y constituyen con los dos animales una ogdóada como símbolo del proceso de transformación. La séptima figura transmite, como indica el texto, la vinculación de los *verba divinitatis* y de los siete planetas con la octava figura que representa el árbol de oro. El autor dice que sobre el contenido de la séptima figura prefiere callar, porque ahí comienza el gran secreto que sólo puede ser revelado por Dios. Aquí se encuentra la piedra que el rey lleva en su corona. «Las mujeres sabias la esconden, (pero) las vírgenes insensatas la muestran en público, porque desean que las saqueen». «Los papas, los sacerdotes que viven a conciencia y los monjes blasfeman contra ella, porque así se lo prescribió la ley divina»*.

417 El árbol dorado de la octava figura brilla *ad instar fulgoris* (igual que un rayo). El «rayo» tiene en la alquimia (como en Jacob Böhme) el significado de la exaltación repentina e iluminación[223]. Sobre el árbol hay una cigüeña sentada. Mientras las dos cigüeñas representan en la figura anterior los aparatos de destilación para transmutaciones de dos a tres fases, a la cigüeña que está sentada sobre el árbol se le atribuye un significado mucho más amplio. Desde antaño se lo considera como *pia avis* (ave piadosa), según parece también en la tradición hagádica, a pesar de que pertenece, según Lv 11, 19, a los animales puros[224]. Su piedad se podría remitir a Jr 8, 7: «Hasta la cigüeña en el cielo conoce su estación, ... pero mi pueblo ignora el derecho del Señor». Ya en la época de los césares romanos es una alegoría de la *pietas* y en la tradición cristiana es una alegoría de *Christus iudex* (del juez), en cuanto destruye las serpien-

220. «Totum corpus sequitur caput, et ipsum caput odit corpus, et interficit ipsum incipiendo à cauda cum dentibus ipsum corrodere, quousque totum corpus intret in caput, et in eo permanet sempiterne» (*ibid.*, p. 526).

221. Cf. al respecto Marie-Louise von Franz, *Die Passio Perpetuae*, pp. 463 ss.

222. El recipiente es de gran importancia para la transformación en la alquimia. Remito a mis exposiciones en *Psicología y alquimia* [OC 12], *s.v.* «*vas*». La *ciconia* o *storca* es una retorta, cf. ilustración 8 de este volumen. Rhenanus, *Solis e puteo emergentis*, I, 22.

* *Theatr. chem.*, l.c., p. 526.

223. Cf. al respecto mis estudios en «Acerca de la empiria del proceso de individuación» [OC 9/1,11], § 533 ss.

224. Grünbaum, *Jüdisch-deutsche Chrestomathie*, p. 174.

tes. Así como la serpiente y el dragón representan el numen ctónico del árbol, la cigüeña representa el principio espiritual del mismo y así simboliza al *anthropos*[225]. A los precursores de la *ciconia* de la alquimia pertenece también la cigüeña Adebar de la mitología germánica que devuelve a la tierra las almas de los difuntos renovadas en la fuente de Hulda. En ambos casos la cigüeña se vincula con la transformación psíquica[226]. La atribución del *Scriptum* a Alberto Magno es altamente improbable. El estilo de la dilucidación sobre el árbol filosófico podría fecharse apenas antes del siglo XVI.

N. EL NUMEN FEMENINO DEL ÁRBOL

418 Como lugar de la transformación y renovación el árbol adquiere un significado femenino-maternal. Ya vimos que el numen del árbol (*Ripley Scrowle*) es una Melusina. En *Pandora* el tronco del árbol es una mujer desnuda con una corona y que sostiene una antorcha en cada mano. Sobre su cabeza está sentado el águila en las ramas del árbol[227]. En la representación helenística Isis tiene el atributo de la antorcha y la forma de una Melusina. Otros atributos son la vid y la palmera. Leto y María[228] dan a luz bajo la palmera del mismo modo que Maya está cubierta maternalmente por la sombra del árbol sagrado en el nacimiento de Buda. En las leyendas del antiguo Egipto el árbol hace renacer a Bata. Adán habría sido creado, según los hebreos, del *arboris vitae gleba* (de la tierra del árbol de la vida), de la así llamada «tierra roja de los damascenos»[229]. Según esta leyenda, Adán tiene una relación con el árbol de la vida similar a la que tiene Buda con el árbol *bodhi* que surgió al mismo tiempo con el primero.

419 La naturaleza femenina-maternal del árbol se manifiesta también en su relación con la *sapientia*. El árbol del conocimiento (Gn 2) es en el *Libro de Henoc* el árbol de la sabiduría cuyo fruto es igual a la uva[230]. Según Ireneo en la teoría de los barbelognósticos se afirma que el Autogenés finalmente habría producido al «hombre perfecto y verdadero» al que también llaman Adamas. Con él se creó y unió simultáneamente el conocimiento perfecto: «a partir del hombre <del perfecto> y del conocimiento ha nacido el Árbol al que tam-

225. Cf. Picinellus, *Mundus symbolicus*, *s.v.* «*ciconia*», p. 281a.
226. Wünsche, *Die Sagen vom Lebensbaum und Lebenswasser*, pp. 85 s.
227. [Reusner, l.c.,] p. 225. [Cf. al respecto *Psicología y alquimia* [OC 12], figura 231.]
228. Sura XIX del *Corán* [p. 253].
229. Steebus, *Coelum Sephiroticum*, p. 49.
230. Kautzsch, *Apokryphen und Pseudoepigraphen des Alten Testaments*, II, p. 256 [32,3].

bién llaman Conocimiento»[231]. Aquí también encontramos la misma vinculación del hombre con el árbol que en Adán y Buda. Una conexión se encuentra en los *Acta Archelai*: «Aquel árbol, sin embargo, que está en el Paraíso y a partir del cual se conoce el bien, es Jesús y su saber que está en el mundo»[232]. «Pues de ahí <o sea, del árbol> proviene la sabiduría», dicen las *Allegoriae sapientum*[233].

420 La alquimia tiene representaciones similares del árbol. Ya vimos que concibe al hombre como *arbor inversa*; una concepción que comparte con la cábala. En los *Pirkē de R. Elieser* se dice: «Zehira enseña, diciendo: "del fruto del árbol", pero no de este árbol, del hombre que es similar a un árbol (*qui similis est arbori*)»[234]. En la doctrina de Justino gnóstico los árboles del jardín del Edén son ángeles, y el árbol de la vida es el ángel Baruc, el tercero de los ángeles paternales y el árbol del conocimiento del bien y del mal es el tercero de los ángeles maternales, la *naas*[235]. A esta división del alma del árbol en una forma masculina y una femenina corresponde el Mercurius alquímico como principio vital del árbol, pues en cuanto hermafrodita es doble[236]. La ilustración de la *Pandora* mencionada arriba, en la cual el tronco es representado por una figura femenina, remite a Mercurius en su papel femenino, al que pertenece el carácter de la sabiduría, como también al aspecto masculino que se ilustra mediante la figura del *senex* (anciano) o Hermes Trimegisto.

O. EL ÁRBOL COMO PIEDRA

421 Así como el árbol y el hombre son símbolos centrales de la alquimia, también lo es el *lapis* en su doble significado como *prima* y *ultima materia*. Como ya se mencionó, en las *Allegoriae* se lee: «Planta este árbol encima de la piedra para que no tema las corrientes de los vientos». Aquí parece haber una alusión a Mt 7, 26 s., a saber, a la casa que estaba construida sobre arena y que se derrumbó cuando llegó la lluvia y soplaron los vientos. La piedra podría significar en

231. *Contra omnes haereses*, I, 29,3 (*La gnosis eterna* I, p. 87).

232. Hegemonio, *Acta Archelai*, ed. Beeson, p. 18, Z. 15 ss.

233. *Theatr. chem*. V, p. 68.

234. Ganz, *Chronologia sacro-profana*. Aquí están insertos los *Pirke vel capitula R. Elieser*. *Ex Haebraeo in Latimun translata per Guilielmum Henricum Vorstium*. Los *Pirkē* provienen de los siglos VII y VIII. Rabí Elieser pertenece al siglo II.

235. Hipólito, *Elenchos*, V, 26, 6, p. 127. *Naas*, la serpiente, es la *prima materia* de los naasenos, «una substancia húmeda» como el agua de Tales. Se encuentra en la base de todas las cosas y lo contiene todo. Es como el río de Edén, que se divide en cuatro brazos (*Quelle*) (l.c., V, 9, 13 ss., pp. 100 s.).

236. Cf. «El espíritu Mercurius» [§ 268 ss. de este volumen].

primer término sólo el fundamento seguro en la *prima materia* correcta. Sin embargo, el contexto apunta a la significación simbólica de la piedra, como se puede deducir claramente de las dos sentencias precedentes[237].

422 «La *prima materia* es un *aqua unctuosa* (un agua aceitosa) y es la piedra filosófica a partir de la cual se reproducen ramas infinitamente»[238]. Aquí la piedra misma es entendida como árbol y como la substancia húmeda (ὑγρὰ οὐσία de los gnósticos) o agua aceitosa (¡agua y aceite no se pueden mezclar!). Esta última representa la doble naturaleza o el carácter de opuesto del *Mercurius duplex*.

423 De modo similar dice el *Consilium coniugii* comentando a Senior: «La piedra de los sabios es perfecta desde sí misma y en sí misma. Es, pues, el árbol cuyas ramas, hojas, flores y frutos son a partir de ella, mediante ella y para ella y ella misma es toda o la totalidad (*tota vel totum*) y nada más»[239]. El árbol es, por lo tanto, idéntico a la piedra y un símbolo de totalidad como ésta. Heinrich Khunrath dice: «De sí misma / a partir de ella / en ella y mediante sí misma / es hecha y terminada la piedra de los sabios. / Pues es sólo una: igual que un árbol —dice Senior— cuyas raíces, tronco, ramas, horquetas, hojas / flores y frutos / son de ella / mediante ella / desde ella / y en ella /, y todo proveniente de una simiente. Ella misma es todo / y nada extraño la produce»[240].

424 En el *Libro de Ostanes* en árabe se encuentra una descripción de la materia arcana o del agua en diferentes formas, primero, un agua blanca, luego negra, roja y, por último, un fluido combustible o un fuego que se enciende en (determinadas) piedras en Persia.

> … es un árbol —continúa el texto— que crece sobre los picos de las montañas; es un hombre joven, nacido en Egipto; es un príncipe que proviene de Andalucía y que quiere el tormento de los buscadores. Mató a sus jefes … Los eruditos son incapaces de combatirlo. No conozco otra arma en su contra más que la resignación, ningún otro caballo de batalla que la ciencia, ningún otro escudo que la inteligencia. Cuando el buscador se encuentra frente a él con estas tres armas y lo mata, revivirá nuevamente después de su muerte, perderá todo el poder sobre él y dará al buscador el máximo poder, de modo tal que éste pueda alcanzar la meta de sus deseos[241].

237. «Igualmente capta la sabiduría con la fuerza más poderosa y de ella tomarás vida eterna hasta que tu <piedra> se solidifique y tu inercia cese, a partir de lo cual surge vida» (*Theatr. chem.* V, p. 68).

238. En vez de *rami infiniti multiplicantur*, leo *infinite.* (Mylius, *Phil. ref.*, p. 206).

239. En *Ars chem.*, p. 160.

240. *Confessio*, en *Von hyl. Chaos*, pp. 20 s.

241. «... c'est un arbre qui pousse sur les pics des montagnes; c'est un jeune homme né en Egypte; c'est un prince sorti de l'Andalousie, qui veut le tourment des chercheurs. Il

425 El capítulo en el que se encuentra este texto comienza con las siguientes palabras: «Le Sage a dit: Ce qu'il faut d'abord à l'étudiant, c'est qu'il connaisse la pierre, objet des aspirations des Anciens» [el Sabio dijo: lo primero que necesita el estudiante es el conocimiento de la *piedra*, objeto de los anhelos de los antiguos]. El agua, el árbol, el joven egipcio y el principe andaluz se refieren a la piedra. Agua, árbol y hombre aparecen aquí como sinónimos del *lapis*. El príncipe es un símbolo importante que, en realidad, necesita una explicación más detallada. Pareciera que aquí resonara un motivo arquetípico que ya encontramos en la épica de Gilgamesh. Se trata de Enkidu, el hombre ctónico y sombra de Gilgamesh que fue creado por los dioses instigados por la ofendida Isthar, para destruirlo —«il veut le tourment des chercheurs» [quiere el tormento de los buscadores]—. Él es el enemigo de ella y mató a sus *chefs* (jefes), es decir, maestros y autoridades.

426 Este motivo del *lapis* hostil es formulado textualmente en las *Allegoriae sapientum* del siguiente modo: «… si tu piedra no es un enemigo, no alcanzarás la meta deseada»[242]. Este enemigo aparece en la alquimia por doquier como un dragón venenoso y que vomita fuego o como un león. Al león se le debe cortar las patas[243] y al dragón se le debe dar muerte o se mata a sí mismo o se devora a sí mismo según la ley fundamental de Demócrito (alquimista): «La naturaleza supera a la naturaleza»[244].

427 Con respecto al homicidio de las autoridades no se puede evitar recordar la insidiosa pintura en *Pandora*[245]: una Melusina atraviesa con una lanza el costado de Cristo. La Melusina corresponde al Edén gnóstico y representa el aspecto femenino de Mercurius, o sea, aquel *noûs* femenino (la *naas* de los naasenos) que bajo la forma de la serpiente seduce a la primera pareja de padres. Como expresión paralela se puede mencionar el pasaje de Aristóteles (alquimista) ci-

a tué leurs chefs … Les savants sont impuissants à le combattre. Je ne vois contre lui d'autre arme que la résignation, d'autre destrier que la science, d'autre bouclier que l'intelligence. Si le chercheur se trouve vis-à-vis de lui avec ces trois armes et qu'il le tue, il redeviendra vivant après sa mort, il perdra tout pouvoir contre lui et il donnera au chercheur la plus haute puissance, en sorte que celui-ci arrivera au but de ses désirs» (Berthelot, *Chemie au moyen âge* III, p. 117).

242. «… nisi lapis tuus fuerit inimicus ad optatum non pervenies» (*Theatr. chem.* V, p. 67).

243. Ilustración correspondiente en [Reusner] *Pandora*, p. 227 (además *Psicología y alquimia* [OC 12], figura 4).

244. «La naturaleza se regocija en la naturaleza, la naturaleza supera a la naturaleza, la naturaleza vence a la naturaleza» (Berthelot, *Alch. grecs.*, I, III, 12, pp. 20/20).

245. P. 249. La ilustración está reproducida en «Paracelso como fenómeno espiritual» [ilustración 5 de este volumen].

tado anteriormente: «… recoge los frutos, porque el fruto del árbol nos sedujo a entrar en lo oscuro y a atravesarlo»[246]. Esta indicación se encuentra en clara oposición a la Biblia y a la autoridad eclesiástica. Hay que suponer que algo de esta índole sólo pudo haber sido expresado por alguien que se encontraba en consciente oposición con la tradición.

428 Esta vinculación con el *Poema de Gilgamesh* es interesante en cuanto Ostanes es considerado un persa y contemporáneo de Alejandro Magno. Con respecto a la enemistad (inicial) de Enkidu y también del príncipe andaluz y del *lapis* en general, hay que considerar la leyenda de al-Jadir como un paralelo más[247]. Al-Jadir, que es un enviado de Alá, atemoriza a Moisés con sus fechorías. Considerada como experiencia visionaria o enseñanza simbólica, esta leyenda representa la relación de Moisés, por una parte, con su sombra, el servidor Josua ben Nûn, y, por la otra, con su sí-mismo, al-Jadir[248]. Esto último rige también para el *lapis* y sus sinónimos. Desde el punto de vista psicológico esto quiere significar que el primer encuentro con el sí-mismo puede remitir a todas las propiedades negativas que generalmente son características del inesperado encuentro con lo inconsciente[249]. El peligro reside en la posibilidad de una invasión fatal de lo inconsciente que, en un caso grave, puede ser de naturaleza psicótica, es decir, cuando lo consciente no puede contener ni intelectual ni moralmente la irrupción de contenidos inconscientes.

P. LA PELIGROSIDAD DEL ARTE

429 La *Aurora consurgens* dice acerca de los peligros que amenazan al *artifex* que muchos que «no comprenden las enseñanzas de los sabios perecieron debido a su propia insensatez, porque estaban desprovistos del intelecto espiritual»[250]. Teobaldo de Hoghelande es de la opinión que «con razón se considera todo el arte difícil y peligro-

246. *Tractatus Aristotelis alchymistae ad Alexandrum*, en *Theatr. chem.* V, p. 883.
247. *Corán*, sura XVIII.
248. Cf. mi análisis en «Sobre el renacer» [OC 9/1,5], § 240 ss.
249. Remito a mis exposiciones en *Aion* [OC 9/2], § 13 ss.
250. «O quam multi non intelligunt dicta sapientum, hi perierunt propter eorum insipientiam, quia caruerunt intellectu spirituali» (*Aurora consurgens* I, en Rhenanus, *Harmoniae imperscrutabilis chymo-philosophicae decades* [ed. Marie-Louise von Franz, pp. 100/101]). «Éste es, por lo tanto, un gran signo, en cuya investigación no pocos perecieron», *Rosarium philosophorum*, en *Art. aurif.* II, p. 264. «Sabed, buscadores de la sabiduría, que ciertamente el fundamento de este arte, por el cual muchos perecieron, es más fuerte y sublime que todas las demás naturalezas» (*Turba phil.*, en *Art. aurif.* I, p. 83).

so y que todo aquel que no es imprudente lo evitará por considerarlo altamente pernicioso»[251]. De modo similar lo concibe Egidio de Vadis cuando dice: «Callo acerca de la ciencia que conduce a la mayoría de la gente que trabaja en ella a la confusión, porque son pocos los que encuentran —su meta—, pero son incontables los que son arrojados a la ruina a través de ella»[252]. El viejo Haly dice: «Nuestra piedra es vida para aquel que la conoce y sabe cómo se hace y quien no la conoce y no la hizo y a quien no tiene ninguna seguridad[253] de cuándo debe surgir la piedra o el que cree que es otra piedra, ya se preparó para la muerte»[254]. A partir de una observación del mismo autor se deduce que no se trata solamente del peligro del envenenamiento[255] o de explosiones. Esta observación deja ver claramente el peligro de las complicaciones espirituales: «Cautamente habrá de reconocer y precaver los engaños del diablo que frecuentemente se inmiscuye en las operaciones químicas para distraer a los laboratoristas con cosas vanas e inútiles y descuidar la obra de la naturaleza»[256]. Fundamenta este peligro con una cita de Alfidio que dice: «Esta piedra procede de un lugar alto y glorioso de supremo terror que proporcionó la muerte a muchos sabios»[257]. Además aporta una cita de Moisés: «Esta obra <de la transformación> sucede tan repentinamente como las nubes que vienen del cielo» y añade (la cita de Micreris): «Si repentinamente ves este proceso (*opus*), te acometerán admiración, temor y temblor, por lo tanto, opera cuidadosamente»[258].

251. *De alch. diff.*, en *Theatr. chem.* (1602) I, p. 146.

252. *Dialogus inter naturam et filium philosophorum*, en *Theatr. chem.* (1602) II, pp. 116 s.

253. *Certificare* = dar seguridad, *donner assurance* (Du Cange, *Glossarium*, *s.v.* «*certificatio*»).

254. «Lapis noster est vita ei qui ipsum scit et eius factum: et qui nesciverit et non fecit, et non certificabitur. quando nascetur, aut putabit alium lapidem, iam paravit se morti» (cita de Haly en Hoghelande, l.c., en *Theatr. chem.*, 1602, I, p. 204).

255. Este peligro era conocido: la *Aurora consurgens* habla de los «malos olores y vapores que infectan el espíritu del laboratorista» (l.c., p. 179). Significativamente es el *espíritu* del laboratorista el que está en peligro. «<La obra> es sumamente peligrosa a causa de los vapores ígneos y sulfurosos que trae consigo» (Dee, *Monas hieroglyphica*, en *Theatr. chem.*, 1602, II, p. 222). «Yo, <el agua divina>, le propino un golpe en la cara, es decir, una lesión, que les quita los dientes y que genera muchas enfermedades por medio del humo», *Rosinus ad Sarratantam,* en *Art. aurif.* I, p. 293. Pareciera que los alquimistas conocían el hidrargirismo. «Desde el principio la piedra es como un veneno mortal» (Ventura, *De rat. conf. lap.*, en *Theatr. chem.*, 1602, II, p. 293).

256. *Theatr. chem.* (1602) I, p. 140.

257. «Hic lapis a loco gloriosissimo sublimi maximi terroris procedit, qui multos sapientes neci dedit» (*ibid.*, p. 179).

258. *Ibid.*, p. 204.

430 El *Liber Platonis quartorum* menciona también el peligro del lado de los poderes demoníacos: «A una determinada hora de la preparación se opone a la obra una especie de espíritus y a otra hora no se dispondrá de ese efecto contrario»[259]. Olimpiodoro (siglo VI) se expresa de modo más claro: «Y, además, el demonio Ofiukos distraído por lo buscado y deslizándose por doquier, adentro y afuera, infunde negligencia, ocasionando ora abstención, ora temor, ora falta de preparación, en otras ocasiones intenta alejarnos mediante la desgracia y el daño de <nuestras> empresas»[260]. También menciona que el plomo estaría poseído por un demonio que volvería loca a la gente[261].

431 La piedra o el milagro que esperaba o experimentaba el alquimista tienen que haber sido sumamente numinosos. Por eso se explica también su aversión sagrada ante el misterio y la posibilidad de la profanación del mismo. Hoghelande expresa: «Nadie puede revelar el nombre de la piedra sin arriesgar la perdición de su alma, porque no podría dar ninguna justificación ante Dios»[262]. Esta convicción se ha de tomar en serio. Su tratado *De alchemiae difficultatibus* es el escrito de un hombre sincero y razonable y se diferencia favorablemente del jactancioso oscurantismo de otros, especialmente de los tratados de Lully. Sólo permanece oscuro cuál entre los *mille nomina* de la piedra no quiere revelar. La piedra es, en efecto, el gran dilema de la alquimia, pues nunca fue producida y, por eso, nadie pudo decir qué es en realidad y verdaderamente. A no ser que sea una *vivencia psíquica* —y esto me parece lo más probable— donde se encuentra también la causa del miedo al trastorno espiritual expresado reiteradamente.

432 Wei Po-Yang, del siglo II de la era cristiana, presumiblemente el alquimista chino más antiguo que conocemos, describe de manera muy instructiva las peligrosas consecuencias de un error durante la obra. Después de un breve resumen describe el *chên-jen*, el hombre verdadero o completo, que es comienzo y fin de la obra: «He is and he is not. He resembles a vast pool of water, suddenly sinking and suddenly floating» [Él es y no es. Asemeja una vasta piscina de agua, repentinamente se hunde, repentinamente flota]. En él, que aparece como una substancia material (similar a la *veritas* substancial en Dorn[263]), se mezclan lo cuadrado, lo redondo, el diámetro y las dimensiones, «and restrain one another. Having been in

259. *Theatr. chem*. V, p. 141.

260. Berthelot, *Alch. grecs*, II, IV, 28, pp. 92/86.

261. *Ibid.*, II, IV, 43 y 64, pp. 104/106.

262. «Nomen lapidis patefacere nemo potest sub animae suae condemnatione, quia coram Deo rationem reddere non posset» (*ibid.*, p. 179).

263. *Aion* [OC 9/2], § 248 s. y 261 ss.

existence before the beginning of the heavens and the earth: lordly, lordly, high and revered» [y se retienen mutuamente. Existían antes del comienzo del cielo y de la tierra: noble, señorial, sublime y reverenciado][264]. Aquí también encontramos aquella impresión de numinosidad que comprobamos en los alquimistas occidentales.

433 El autor habla de un paraje tapiado y cerrado por todas partes, cuyo interior consiste en laberintos vinculados entre sí: «The protection is so complete as to turn back all that is devilish and undesirable» [la protección es tan completa que mantiene alejado a todo lo que es demoníaco y no deseado]. En este estado sería deseable que se detuviera el pensar (que ciertamente se mantiene todavía en los antiguos cánones), «and worries are preposterous» [y las preocupaciones no tienen sentido]. «El *ch'i* (esencia etérea) divino completa el cuarto <*quarters*: en efecto, los cuartos del ámbito interno> y *no puede ser retenido*. Aquel que lo pueda detener, prosperará y aquel que lo pierda sucumbirá». Este último aplicará el «método equivocado». Se orientará en todo por el curso de las estrellas y de los planetas y ordenará su vida según el curso del sol, en otras palabras, llevará una vida racionalmente ordenada según los conceptos chinos. Sin embargo, el *Tao* del *yin* (de lo femenino) no está en absoluto de acuerdo con eso, lo que en nuestro idioma significa que lo inconsciente no concuerda con los principios ordenadores de la consciencia (¡lo inconsciente tiene en el hombre indicios femeninos!). Cuando el adepto desde este momento dispone su vida según las reglas vigentes tradicional y racionalmente, se expone a un peligro: «disaster will come to the black mass» [la desgracia llegará a la negra masa]. La «masa negra» es la *massa confusa*, el *chaos* y la *nigredo* de la alquimia occidental, o sea, la *prima materia* que es negra por dentro y blanca por fuera como el plomo. Es el *chên-jen* oculto en la oscuridad, el hombre completo que está amenazado por el orden de la vida correcto y racional, es decir, que la individuación es obstaculizada o conducida obligadamente al extravío. El *ch'i*, la quintaesencia (la sangre color de rosa de la alquimia europea) no se puede «retener», es decir, el sí-mismo está apremiado por manifestarse y amenaza con sojuzgar a la consciencia[265], lo que acarrea graves consecuencias. Este peligro resulta especialmente grande para el adepto occidental, pues su educación histórica basada en la *imitatio Christi* e impregnada por ella lo conduce directamente a considerar la exudación de la substancia

264. *An Ancient Chinese Treatise on Alchemy*, pp. 237 ss. (cap. XIX, p. 237; l.c., p. 238; cap. XX, p. 238 y cap. XXI, p. 238).

265. Una exposición más detallada al respecto cf. en *Aion* [OC 9/2], § 15.

del alma o de la sangre color de rosa análogamente a Cristo, o incluso como su tarea. Expresado con otras palabras, se sentirá moralmente obligado a realizar la exigencia del sí-mismo de manifestarse, sin reparar si está exigido en demasía por el sí-mismo. Justamente le parece que su Dios, es decir, su principio moral supremo exige de él este «sacrificio de sí mismo». De hecho es un autosacrificio, un verdadero θυσία del sí-mismo, cuando el hombre se abandona inescrupulosamente a su apremio y, por lo tanto, sucumbe, pues entonces el sí-mismo perdió también el juego, en cuanto destruye al hombre que debería ser su receptáculo. Este peligro se presenta, como muy bien observa el maestro chino, cuando se pone en práctica el orden consciente de la vida con sus principios tradicionales, morales y racionales en un momento en el que se trata de otra cosa distinta de la vida social, o sea, cuando se trata de la integración de lo inconsciente, es decir, de la individuación.

434 Wei Po-Yang ofrece una descripción drástica de los fenómenos fisiológicos y psíquicos que se dan como consecuencia: «Los gases digestivos producirán ruidos en el estómago y en el intestino. La esencia correcta <*ch'i*> será exhalada y la mala, inhalada. Transcurrirán días y noches sin sueño, mes tras mes. El cuerpo se agotará y dará razón para que se lo considere loco. Los cien pulsos se pondrán inquietos y entrarán en un estado de ebullición tan fuerte que el espíritu y el cuerpo ya no encontrarán más la paz». Tampoco tendrá efecto si se erige (correspondiendo a la moral de la conciencia) «un templo, se vela diligentemente y al amanecer y atardecer se acercan las ofrendas al altar. Le aparecerán cosas espirituales que admirará hasta en los sueños. Así cae en la tentación de alegrarse por creer que así tiene asegurada su longevidad[266]. Pero repentinamente es asaltado por la muerte antes de tiempo». El autor agrega la moraleja: «Un error insignificante condujo a una gran desgracia». La alquimia occidental no penetra tan profundamente en sus consideraciones. No obstante es consciente de los sutiles peligros de la obra y sabe que ciertas expectativas elevadas no están puestas sólo en la inteligencia del adepto, sino también en su cualidad moral. Christian Rosencreutz se expresa del siguiente modo en la invitación a la boda real:

Mantente alerta,
Observándote a ti mismo,
Si no te bañas diligentemente,
La boda puede dañarte,

266. Estos son típicos síntomas de inflación. Alguien con un nombre conocido me aseguró que él viviría mucho tiempo, por lo menos ciento cincuenta años. Al año siguiente estaba muerto. La inflación también era visible para el lego.

Ha dañado a quien aquí se demora,
Guárdese quien sea demasiado liviano[267].

435 Como se deduce de los acontecimientos que se suceden en la *Chymische Hochzeit*, no se trata solamente de una transformación y vínculo de la pareja real, sino de una individuación paralela del adepto. La unificación con la *sombra* y con el *ánima* significa una dificultad que no se ha de tomar a la ligera. La problemática de oposiciones que aparece allí conduce, como consecuencia de la incapacidad de poder responder a las cuestiones planteadas, a la constelación de contenidos arquetípicos compensatorios, es decir, a las experiencias numinosas. Lo que nosotros descubrimos sólo más tarde en la psicología compleja, la alquimia ya lo sabía hace mucho tiempo *symbolice*, a pesar de la limitación en sus medios intelectuales. Lorenzo Ventura expresó este conocimiento con pocas palabras: «<La perfección de la obra> no yace en el poder del adepto, sino en que Dios, el clementísimo, la otorga cuando quiere. Y en este punto se basa todo el riesgo»[268]. Podemos añadir que *clementissimus* puede valer como un eufemismo apotropeico.

Q. COMPRENDER COMO MEDIO DE DEFENSA

436 Después de estas disquisiciones sobre el peligro que amenaza al adepto, ¡regresemos a nuestro texto de Ostanes! Los adeptos saben que no pueden ofrecer resistencia al *lapis* bajo la forma del príncipe andaluz. El *lapis* parece ser por lo pronto más fuerte que ellos y el texto dice que sólo tendrían tres «armas», a saber, ante todo la «resignación», luego como «caballo de batalla» la «ciencia» y como «escudo» el entendimiento. A partir de esta formulación se puede ver que, por un lado, consideraban apropiada la política de la *non-resistance* y, por el otro, recurrían al saber y la inteligencia o el entendimiento. El poder superior del *lapis* está certificado mediante la sentencia: «El filósofo no es el maestro de la piedra, sino más bien su ministro»*. Evidentemente se trata de la subordinación al poder superior, pero con medios de entendimiento reservados que, en definitiva, le posibilitan al adepto matar al príncipe. No se comete un

267. *Chymische Hochzeit*, p. 3.

268. «<Operis perfectio> Non est enim in potestate artificis, sed cui vult ipse Deus clementissimus largitur. Et in hoc puncto totum est periculum» ([*De rat. conf. lap.*, en] *Theatr. chem.*, 1602, II, p. 338).

* «Philosophus non est Magister lapidis, sed potius minister» (*Ros. Phil.*, en *Art. aurif.* II, p. 356).

error al suponer que los adeptos intentaron sobre la base de su saber *entender* aquello aparentemente insuperable y así quebrar su hechizo. Esto no es sólo un motivo conocido de un cuento de niños (¡el del personaje Rumpelstilzchen!), sino también una antiquísima suposición, según la cual aquel que adivina el nombre tiene poder sobre aquel que lleva ese nombre. En la psicoterapia es un hecho conocido que frecuentemente síntomas neuróticos que parecen inatacables, se vuelven inocuos mediante la concientización y comprensión (y la vivencia) de los contenidos que yacen en su fundamento. Es comprensible cuando la energía que hasta ese momento mantuvo el síntoma está a disposición de la consciencia, lo que, por un lado, se expresa bajo la forma de una recuperación de vitalidad y, por el otro, en una disminución o represión de inhibiciones inútiles y otros trastornos similares.

437 Si se quiere comprender nuestro texto, hay que pensar en ciertas experiencias. Ellas suceden allí donde hasta ahora venían a la consciencia contenidos numinosos inconscientes de alguna manera, o bien espontáneamente, o bien mediante la aplicación de algún método. Como sucede siempre en los textos mágicos, en éste también se supone que el poder del demonio proscrito se traspasa íntegramente al adepto. La consciencia moderna apenas puede resistir la tentación de pensar del mismo modo. Por eso se suele suponer que los contenidos psíquicos se podrían «eliminar» completamente mediante introspección. Esto es correcto sólo en cierta medida en el caso de contenidos que de todos modos son de poca significación. Si bien los complejos de representaciones numinosas pueden ser inducidos a modificar su forma, sin embargo, su contenido numinoso, que se puede expresar en múltiples formas, no desaparece en el sentido de que pudiera ser transformado completamente en inefectivo. Pues posee una autonomía que si es reprimida o sistemáticamente ignorada, reaparece en otro lugar con señal negativa, es decir, destructivamente. El diablo al que el mago erróneamente obliga a estar a su servicio, al final viene en busca de él; es decir, no vale la pena querer utilizar al demonio para los propios fines como *familiaris*. Por el contrario, hay que tener presente *religiose* la autonomía de esta figura multifacética. De ella parte, en efecto, la fuerza que determina el destino y obliga a la individuación. Por eso, los alquimistas no dudaron en atribuirle a su piedra propiedades divinas y en considerarla como microcosmos y hombre paralelamente a Cristo «y en este punto todo es peligroso»*. No se puede ni se debe querer forzar este numen al estrecho círculo del ámbito humano por el ries-

* Cf. § 435, nota 268.

go de la propia destrucción psíquica, ya que como mínimo es más que la consciencia humana y más que la voluntad que depende de esta consciencia.

438 Así como el alquimista manifiesta cierta tendencia a utilizar los símbolos producidos por lo inconsciente como nombres mágicos coercitivos, el hombre moderno aplica de modo análogo conceptos intelectuales para el fin opuesto, o sea, para aniquilar lo inconsciente como si fuese posible anular del mundo el hecho autónomo de lo inconsciente mediante la razón y el entendimiento. Curiosamente tengo críticos que justamente me creen capaz de suplantar la psique viviente por conceptos intelectuales. No entiendo cómo esta gente puede pasar por alto que mis conceptos están basados en hechos empíricos y que no representan otra cosa que nombres para determinados ámbitos de la experiencia. Yo comprendería este malentendido si hubiese omitido presentar los hechos sobre los que me baso. Mis críticos, sin embargo, pasan intencionadamente por alto que yo hablo de hechos y de la psique real y que no hago una acrobacia filosófica de conceptos.

R. EL MOTIVO DEL TORMENTO

439 Nuestro texto árabe nos facilita una valiosa mirada en la fenomenología del proceso de individuación como lo experimentaron los alquimistas. Resulta especialmente interesante la mención del tormento que el *lapis* dispone para el *artifex*. En los textos occidentales también aparece este motivo, pero en forma inversa, en cuanto el atormentado no es el laboratorista, sino más bien Mercurius, es decir, el príncipe-árbol-*lapis*. Esta inversión indica que el *artifex* cree atormentar a pesar de ser él mismo el atormentado. Sin embargo, más tarde toma consciencia de ello cuando descubre los peligros de la obra a su propio costo. La visión de Zósimo es un ejemplo característico del tormento proyectado[269]. En la *Turba* se enuncia: «Toma el espíritu viejo y negro y atormenta[270] con él a los cuerpos hasta que se modifiquen»[271]. En otro pasaje un filósofo contesta a la asamblea: «Porque la substancia atormentada (*cruciata res*), cuando está inmersa en el cuerpo, lo transforma en una naturaleza inalterable e indestructible»[272]. La respuesta de Mundus en *Sermo XVIII*

269. Cf. mis exposiciones sobre el tema en este volumen.
270. «Diruite (diruta) et cruciata» (destruida y atormentada).
271. Ed. Ruska, p. 152 [trad. de Jung].
272. *Ibid.*, p. 168.

es equívoca: «Cuántos son los que investigan estas aplicaciones[273] y <también> las encuentran, pero no pueden soportar los tormentos (*poenas*)[274] porque son disminuidas <las aplicaciones>»[275].

440 A partir de estas citas se puede ver que el concepto de la tortura no es unívoco. En el primer caso los cuerpos son «torturados», los cuerpos (*corpora*), o sea, las materias primas que se han de mejorar; en el segundo caso, la substancia torturada es sin duda la substancia arcana que generalmente se denomina *res* y, en el tercero, son los investigadores mismos quienes no pueden soportar las «torturas». Esta especial ambigüedad no es accidental, sino que tiene sus profundas razones.

441 En los textos antiguos que se encuentran temporalmente cerca de la traducción de la *Turba* se encuentran recetas atroces en el estilo de las de los *Papiros Mágicos*[276] como, por ejemplo, el desplume de un gallo vivo[277], el disecado de un hombre sobre una piedra caliente[278], la mutilación de manos y pies[279], etc. Aquí se aplica el tormento al cuerpo. Contrariamente a esto encontramos otra versión en el *Tractatus Micreris*[280], igualmente antiguo. Allí se enuncia que así como el creador separa las almas de los cuerpos y las condena o las recompensa, «así tenemos que servirnos de la adulación (*adulatione uti*)[281] frente a estas almas y condenarlas a los castigos más severos (*poenis* [con castigos], al margen: *laboribus* [con trabajos])». En este punto el interlocutor expresa en el diálogo su duda acerca de si de este modo uno se acerca a las almas que son «delgadas» (*tenues*) y que ya no habitan el cuerpo. El maestro contesta: «Ella (*anima*) debe ser atormentada (*puniri*) con lo espiritual más sutil (*tenuissimo spirituali*), o sea, con la naturaleza ígnea semejante a sí misma. Si su cuerpo es atormentado (*punitum est*), entonces [el alma] no sería atormentada (*puniretur*) y el tormento (*cruciatus*) no la alcanzaría, pues es de naturaleza espiritual a la cual sólo tocará lo espiritual»[282].

442 En este caso la materia prima no sucumbe a la tortura, sino que a ella se le extrajo el alma (*anima*) y ahora tiene que ser sometida

273. Por *applicationes* se debe entender substancias (arcanas) como la *gumma* (= *aqua permanens*) mencionada en el texto.

274. Correspondiente a los κολάσεις (castigos) de Zósimo.

275. *Ibid.*, pp. 127 s.

276. Destripe de un gallo vivo (Preisendanz, *Pap. Graecae mag*. I, p. 79).

277. *Allegoriae sup. libr. Turbae*, en *Art. aurif.* I, p. 140.

278. *Ibid.*, I, p. 139.

279. *Visio Arislei*, l.c. I, p. 151.

280. *Micreris* es un *Mercurius* mutilado por la transliteración árabe.

281. *Adulatio* es una expresión que designa el juego amoroso de la boda real. Aquí sirve para la «extracción» de las almas.

282. En *Theatr. chem.* V, p. 105.

a un martirio espiritual. El «alma» corresponde normalmente a la substancia arcana, o bien a la *prima materia* secreta, o bien al medio con el cual ésta es transformada. Pietro Bono que, como vimos, es uno de los primeros alquimistas medievales que reflexionó acerca del alcance de su arte dice que, así como Geber tuvo dificultades en la adquisición de su arte, «también nosotros de un modo similar caímos en la oscuridad (*in stuporem adducti*) durante un prolongado período y estuvimos escondidos bajo el manto de la desesperación. En cuanto retornamos a nosotros mismos y nos martirizamos con los tormentos de la reflexión ilimitada de nuestro pensar, observamos los cuerpos». Luego cita a Avicena que afirmó que es indispensable «que descubramos esta operación (la *solutio*) por nosotros mismos (*per nos ipsos*)». «Estas cosas nos resultaban conocidas *antes* del experimento <y, por lo tanto,> como consecuencia de una reflexión minuciosa, intensiva y prolongada»[283].

443 Bono traslada el tormento al *investigador* recalcando sus dolorosos esfuerzos mentales. En esto está en lo correcto, pues los descubrimientos más específicos y significativos de la alquimia surgen de la meditación de los propios procesos psíquicos que, proyectados en sus formas arquetípicas en la materia química, engañan con sus (supuestas) posibilidades inauditas. Generalmente se admite el mismo preconocimiento de los resultados, como lo expresa, por ejemplo, Dorn: «Es imposible que alguno de los mortales comprenda este arte si no ha sido iluminado previamente por la luz divina»[284].

444 *Sir* George Ripley también conoce la tortura de las materias: «El fuego antinatural debe atormentar a los cuerpos. Él mismo es el dragón que arde violentamente como fuego infernal»[285]. En este autor la proyección del tormento del infierno es evidentemente completa como en muchos otros. Sólo en los autores de los siglos XVI y XVII irrumpe nuevamente la concepción de Pietro Bono. Dorn (segunda mitad del siglo XVI) explica inequívocamente: «Porque los sofistas persiguieron a este Mercurius con todo tipo de torturas, algunos con sublimaciones, coagulaciones, precipitaciones, aguafuertes mercuriales, etc., los cuales todos son caminos errados que se han de evitar»[286]. Entre los sofistas incluye también a Geber y a Alberto, *cognomento Magnus*, como agrega sarcásticamente. En su *Physica*

283. Lacinius, *Pret. marg. nov.*, folio 45^{v} [subrayado por Jung].

284. *Physica Trismegisti*, en *Theatr. chem.* (1602) I, p. 413.

285. «Ignis contra Naturam debet excruciare corpora, ipse est draco violenter comburens, ut ignis inferni» (*Duodecim portarum*, en *Theatr. chem.*, 1602, II, p. 128).

286. «Unde Sophistae… ipsum Mercurium varijs torturis persecuti sunt, aliqui sublimationibus, coagulationibus, praecipitationibus, mercurialibus aquis fortibus, etc. Quae omnes erroneae viae vitandae sunt» (*Congeries Paracelsicae*, en *Theatr. chem.*, 1602, I, p. 585).

Trismegisti explica incluso la «negrura» (*melanosis, nigredo*) conocida desde la Antigüedad como una proyección y al respecto escribe: «<Hermes> dice, pues, “de ti se fugará toda la oscuridad”[287], no dice “de los metales”. Por oscuridad no se entiende otra cosa más que la oscuridad de las enfermedades y los sufrimientos del cuerpo y del espíritu»[288].

445 Muchos pasajes en *Aurora consurgens I* se ocupan de estas experiencias. En el libro de Ostanes los filósofos derraman lágrimas sobre la piedra que está encerrada en otra. Como consecuencia de ello, humedecida por las lágrimas, pierde su negrura y se vuelve clara como una perla[289]. Una cita de Graciano del *Rosarium philosophorum* dice: «En la alquimia hay un determinado cuerpo noble en cuyo principio predomina la miseria con vinagre, pero en su fin la dicha con alegría»[290]. El *Consilium coniugii* considera *nigredo* idéntico a *melancholia*[291]. Sobre el plomo saturnino Blasius Vigenerus dice: «El plomo significa vejaciones (*vexationes*) y molestias con las cuales Dios nos aflige y nos conduce a la turbación de los sentidos (*resipiscentiam*)»[292]. De aquí se extrae que el adepto era consciente de la identidad del plomo, que desde épocas remotas fue considerado como substancia arcana, con el estado subjetivo de depresión. De modo similar habla la *prima materia* personificada en la *Aurelia occulta* sobre su hermano *Saturnus* cuyo espíritu es «vencido por la pasión melancólica»[293].

446 Es en este contexto en el que el motivo de la tortura juega un papel tan importante; no es de sorprender que también se haya vinculado el árbol a la cruz de Cristo. A esta analogía se opuso el hecho de que desde antaño existía la leyenda según la cual la cruz provenía del árbol del Paraíso[294]. La cuaternidad cuyo símbolo es la cruz[295] contribuyó también a esta vinculación, pues el árbol posee la cualidad de la cuaternidad debido al hecho de que representa el proceso que unifica los cuatro elementos. La cuaternidad del árbol es más antigua que la era cristiana. Ya se encuentra, por ejemplo, en

287. *Tabula smaragdina*, ed. Ruska, p. 2. Además *Theatr. chem.* (1602) I, p. 433.

288. «<Hermes> dicit enim a te fugiet omnis obscuritas. | non dicit a metallis. Per obscuritatem nihil aliud intelligitur quam tenebrae morborum et aegritudinum corporis atque mentis» (*ibid.).*

289. Berthelot, *Chimie au moyen âge* III, p. 118.

290. «In Alchimia est quoddam corpus nobile,... in cuius principio erit miseria cum aceto, sed in fine gaudium cum laetitia» (*Art. aurif.* II, p. 278).

291. En *Ars chem.*, pp. 125 s.

292. *De igne et sale*, en *Theatr. chem.* VI, p. 76.

293. «... melancholica passione obrutus» (*Theatr. chem.*, 1613, IV, p. 573).

294. Zöckler, *Das Kreuz Christi*, p. 5 y espec. Bezold, *Die Schatzhöhle*, p. 35.

295. Dee, *Monas hieroglyphica*, en *Theatr. chem.* (1602) II, p. 219.

la visión del árbol de Zaratustra con las cuatro ramas de oro, plata, acero y hierro «mixto»[296]. Esta imagen reaparece en las representaciones tardías de la alquimia del *arbor metallorum*, el cual fue comparado con la cruz de Cristo. En *Cantilena Riplaei* se produce la renovación del rey con ayuda del *arbor Christi*[297] que naturalmente significa crucifixión. En otro pasaje se presenta la pareja (regia), es decir, los opuestos supremos que son crucificados con el fin de la unificación y el renacimiento. Como dijo Cristo, enuncia Ripley, «cuando sea exaltado, atraeré todo hacia mí. Desde aquel tiempo en el cual las partes que están crucificadas y exánimes están desposadas, el hombre y la mujer son enterrados al mismo tiempo y luego revivificados por el espíritu de vida»[298].

447 En Dorn el árbol también aparece como símbolo de transformación desde un punto de vista psicológico-religioso en un pasaje muy interesante de su *Speculativa philosophia*: «Dios resolvió quitarle de la mano al ángel la espada de su ira y una vez que la espada había sido colgada de un árbol puso en su lugar un anzuelo de oro tridente: y así la ira de Dios se transformó en amor»[299]. Cristo como *logos* es la espada de dos filos que aquí representa la ira de Dios en alusión a Ap 1, 16: «una espada aguda de dos filos»*.

S. LA RELACIÓN DEL TORMENTO CON EL PROBLEMA DE LA CONJUNCIÓN

448 En el texto citado anteriormente el anzuelo se refiere a Cristo, en cuanto el alegorismo medieval representa a Dios Padre atrapando al Leviatán con el crucifijo como señuelo. El tridente alude a la Trinidad. El oro resulta una alusión a la alquimia, como en general, la idea de la transformación de Dios en esta curiosa simbolización se encuentra en una relación más profunda con el misterio de la alquimia. La representación según la cual Dios arroja un anzuelo es de origen maniqueo: La divinidad primera arrojó al hombre primor-

296. Cf. también Reitzenstein y Schaeder, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*, p. 45.

297. *Opera*, pp. 421 ss. Cf. también el roble en el baño de la renovación en Bernardo Trevisano, *Von der Hermetischen Philosophia*, IV parte. Además en *Theatr. chem.* (1602) I, p. 800 y Jung, *Mysterium coniunctionis* I [OC 14], § 72 ss.

298. *Opera*, p. 81.

299. «<Deus> conclusit angelo gladium irae suae de manibus eripere, cuius loco tridentem hamum substituit aureum, gladio ad arborem suspenso: et sic mutata est ira Dei in amorem» (*Theatr. chem.*, 1602, I, p. 284).

* Nuestros § 456 y 457 corresponden a los § 448 y 449 de la edición inglesa, por lo cual a partir de aquí se produce un desplazamiento de dos números en la numeración de los parágrafos hasta el final del apartado S. Como de costumbre, no podemos incorporar estas desviaciones del original [*N. del E. alemán*].

dial como anzuelo a los poderes de la oscuridad, para atraparlos. El hombre primordial es denominado *psyché*, en Tito de Bostra ψυχὴ ἁπάντων (alma del mundo)[300]. Esta psique corresponde a lo inconsciente colectivo que como *uno* es representado a través del hombre primordial *único*.

449 Este conjunto de representaciones está en Ireneo íntimamente emparentado con las ideas gnósticas sobre Sophía-Achamot. Ahí se enuncia que la ἐνθύμησις (reflexión, intención) de la *Sophía* superior se separó del pleroma superior, dirigiéndose con sufrimiento (πάθει) a la sombra y a los espacios del vacío, apremiada por la necesidad. Fuera de la luz y del pleroma perdía su forma y su figura, como un aborto, debido a que no comprendía nada (es decir, se volvió inconsciente). Sin embargo, el Cristo superior y extendido en la cruz se compadeció de ella y a través de su fuerza (le) dio forma que, por cierto, (bastó) para el ser, pero no para la consciencia. Aquí, no se trata solamente del hombre primitivo que cae en la oscuridad y que, por lo tanto, es utilizado como anzuelo o como señuelo, sino también de la sabiduría, una forma femenina, que por una necesidad interior y por ἐνθύμησις abandona el pleroma y su luz para sumergirse en la oscuridad. El Cristo que se encuentra extendido en la cruz la salva en parte de la informidad en la que cae, otorgándole por lo menos una existencia con forma, pero, por cierto, sin la consciencia correspondiente. «Y realizado esto asciende, habiéndole retirado la potencia y <la> abandona para que habiendo tomado consciencia de la pasión (πάθους) que hay en ella por la separación del Pleroma, desee lo mejor, poseyendo cierto aroma de incorruptibilidad dejado a ella <por> el Cristo y el Espíritu Santo»*.

450 En estos gnósticos el hombre primordial no era ciertamente el que se perdía en la oscuridad, sino que en este punto se introdujo una diferencia, en cuanto el lugar del hombre primordial es asumido en cierta medida por la forma femenina de la sabiduría (*Sophía-Achamot*). Así lo masculino escapó del peligro de ser devorado y permaneció en la esfera luminosa pneumática. Por el contrario, lo femenino se vinculó con la oscuridad exterior inducida en parte por un acto de la reflexión, en parte por la necesidad (κατ᾽ ἀνάγκην). El sufrimiento que ordenó consistía en una cadena de emociones como tristeza, miedo, consternación, desconcierto, nostalgia; ora lloraba, ora se reía. A partir de estos «sentimientos» (διαθέσεις) se produjo toda la creación del mundo.

300. Cf. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, p. 178.
* *Adversus haereses*, I, 4, 1; *La gnosis eterna* I, p. 174.

451 Este peculiar mito de la creación es evidentemente «psicológico». Describe en la forma de una proyección cósmica la *separación del ánima femenina* de una consciencia masculina y orientada espiritualmente, que aspiraba a algo absoluto, es decir, a la victoria definitiva del espíritu sobre el mundo de los sentidos, tanto en la filosofía pagana de entonces como en el gnosticismo. Este desarrollo y diferenciación de la consciencia encontró su plasmación literaria en las *Metamorfosis* de Apuleyo y especialmente en su relato de *Amor y Psique* como mostró Erich Neumann en su análisis de la obra[301].

452 El estado emocional de la *Sophía* perdida en la inconsciencia (ἀγνοία), su falta de dirección y de forma y la posibilidad de su pérdida absoluta describe de la forma más detallada el carácter del ánima del hombre que se identifica con su razón y espiritualidad unilaterales. Corre el riesgo de ser disociado de su ánima y, por lo tanto, de perder en general la vinculación con lo inconsciente compensador. En un caso como éste lo inconsciente acostumbra a producir emociones de naturaleza desvinculada como irritabilidad, descontrol, soberbia, sentimientos de inferioridad, humores, depresiones, exabruptos de ira y otros similares, acompañados de una falta de autocrítica y de los correspondientes juicios distorsionados y ofuscaciones.

453 La orientación espiritual pierde la vinculación con la realidad. Se vuelve desconsiderada, arrogante y tiránica. Cuanto más inadecuada es una ideología, más demanda el reconocimiento general y está dispuesta si fuera necesario a alcanzarlo por la fuerza. Este estado es un πάθος manifiesto, un padecer del alma que en un primer momento no es percibido como tal debido a la insuficiente introspección, pero que paulatinamente viene a la consciencia a través de un vago *malaise*. Por eso, se produce el dirigirse a la percepción y constatar que hay algo que no está bien, efectivamente, que se está sufriendo realmente por algo. Éste es el momento en el que surgen síntomas corporales o psíquicos que ya no pueden ser expulsados de la consciencia. Expresado en el lenguaje del mito: Cristo (como principio de la espiritualidad masculina) reconoce el padecer de la *Sophía* (es decir, de la psique) y a través de ello le da forma, es decir, substancia existencial (κατ᾽ οὐσίαν), pero la deja librada a sí misma para que no sienta claramente su tormento; es decir, la consciencia masculina se da por satisfecha con la percepción del padecer psíquico, pero de ninguna manera se vuelve consciente de la razón del mismo, sino que deja librada el ánima a la ἀγνοία, a la inconsciencia. Este proceso es típico y puede ser observado aún hoy en día en todas las neurosis masculinas y no sólo en ellas, sino tam-

301. *Amor und Psyche. Ein Beitrag zur seelischen Entwicklung des Weiblichen.*

bién en los así llamados hombres normales que se encuentran en conflicto con lo inconsciente debido a una cierta unilateralidad (generalmente intelectual) y a una ceguera psicológica.

454 Si bien en este mito psicológico el hombre primordial (Cristo) sigue siendo el medio para superar lo oscuro, sin embargo, comparte su papel con un ser femenino similar a él, la *Sophía*, y el crucifijo ya no aparece como anzuelo en la caña de pescar de Dios, sino que se «compadece» de la mitad femenina y de la forma informada, en cuanto se le revela como el «extendido en la cruz». El texto griego recurre aquí a una expresión fuerte (ἐπεκταθέντα) que enfatiza especialmente la extensión y el estiramiento. Es la imagen de un estado de tormento, que él sostiene frente a la *Sophía*, a partir de lo cual ella puede reconocer el tormento de él y él el de ella. Sin embargo, antes de que se produzca este conocimiento la espiritualidad masculina retorna nuevamente a su reino de luz. Este rasgo característico se encuentra siempre en estos casos, y en cuanto la luz divisa la oscuridad y aparece la posibilidad de una *vinculación* se anuncia el *impulso de poder* que habita tanto en la luz como en la oscuridad y no quiere ceder nada de su posición. El mundo claro no quiere moderar su luz y el oscuro no quiere renunciar a sus placenteras emociones. Ni una ni otra se dan cuenta de que su padecer es uno y el mismo y que está relacionado con el proceso de volverse consciente. En él pues se separa una unidad originaria en dos mitades irreconciliables, en una y la otra. No hay estado de consciencia sin esta discriminación de principio. La dualidad no puede ser superada inmediatamente sin una disolución de la consciencia. La totalidad originaria permanece, sin embargo, como un *desideratum*, en nuestro texto, como lo deseado incondicionalmente (ὀρεχθῇ τῶν διαφερόντων) que la *Sophía* anhela más de lo que lo hace el Cristo gnóstico. Incluso hoy en día sucede que para la consciencia racional e intelectual (denominada espiritual) es más importante la diferenciación que la unificación de la totalidad. Ésta es la razón por la cual es lo inconsciente lo que produce *símbolos de totalidad*[302].

455 Estos símbolos son generalmente cuaternarios y consisten en dos pares opuestos que se cruzan (por ejemplo, derecha-izquierda, arriba-abajo). A través de estos cuatro puntos se determina un círculo que, exceptuando los puntos, es el símbolo más simple de la totalidad y, por lo tanto, es la imagen más simple de Dios[303]. Esta

302. Cf. al respecto *Psicología y alquimia* [OC 12], § 122 ss. y «Acerca de la empiria del proceso de individuación» (OC 9/1,11).

303. «Dios es un círculo, cuyo centro está en todas partes, pero su circunferencia en ninguna parte». Cf. además *Mysterium coniunctionis* I [OC 14], § 40.

reflexión se podría considerar en la interpretación del peculiar énfasis de la cruz (διὰ τοῦ σταυροῦ ἐπεκταθέντα), pues en la cruz como en el árbol se produce la unificación. Por eso Agustín pudo comparar la cruz con el lecho nupcial y por eso el héroe del cuento encuentra a su amada en la cima del gran árbol, igual que el chamán a su esposa celestial y también el alquimista. La *coniunctio* es un punto culminante de la vida y al mismo tiempo de la muerte, por lo cual el texto menciona en este contexto el «aroma de incorruptibilidad» (ὀσμὴ ἀφθαρσίας). El ánima constituye precisamente, por una parte, el puente con el país del más allá de las imágenes primordiales vivientes y eternas y, por la otra, envuelve al hombre mediante su emotividad en el mundo ctónico y su transitoriedad.

456 Después de esta consideración volvamos a nuestro punto de partida, o sea, a la «espada colgada del árbol»[304]. Esta alegoría de Cristo, un tanto inusual, surgió seguramente en analogía con la serpiente colgada de la cruz. La «serpiente colgada en el madero» ya es en Ambrosio un *typus Christi*[305], también la «serpiente de hierro en la cruz» en Alberto Magno[306]. Cristo como *logos* es sinónimo de *naas*, la serpiente del *noûs* en los ofitas. El *Agathodaimon* (el buen espíritu) tenía forma de serpiente y la serpiente ya era considerada en Filón como el animal más «espiritual» (πνευματικώτατον), a pesar de que su sangre fría y su organización cerebral inferior no permiten suponer un especial desarrollo de la consciencia y, por el contrario, su falta de vinculación con el hombre y su manifiesta inconsciencia la tildan como un ser que se presenta ante él como extraño, que provoca miedo y fascinación. De este modo representa un símbolo adecuado de lo inconsciente; por un lado, de la fría y desconsiderada impulsividad, por el otro, de su naturaleza de *sophía* o sabiduría natural que está contenida en los arquetipos. La naturaleza-*logos* de Cristo representada mediante la serpiente ctónica es la sabiduría maternal de la madre de Dios que está prefigurada por la *Sapientia* del Antiguo Testamento. A través de este símbolo Cristo es caracterizado en realidad como una personificación de lo inconsciente en todo su alcance y como tal es colgado del árbol como sacrificio (y «lastimado por la lanza» como Odín).

457 Desde un punto de vista psicológico no se puede comprender esta serpiente del sacrificio sino como significando, por un lado, una

304. «... gladius ad arborem suspensus». Cf. *supra*, § 447.

305. *De XLII mansionibus filiorum Israel*, en Migne, PL XVII, col. 34.

306. «... serpens in ligno suspensus», «... anguis aëneus in cruce». En su himno a la madre de Dios, *Ave praeclara maris stella* (Salve, muy brillante estrella del mar). Cf. De Gourmont, *Le Latin mystique*, pp. 129 s. Al respecto más detalles en *Psicología y alquimia* [OC 12], § 481.

superación de lo inconsciente y, por el otro, un rendirse y brindarse de una actitud aún propia del hijo que inconscientemente depende de la madre. Los alquimistas se sirvieron del mismo símbolo para representar la transformación de Mercurius que personifica[307] inequívocamente lo inconsciente[308]. Varias veces encontré el mismo motivo en sueños de hombres modernos, una vez como serpiente crucificada (con referencia consciente a la parábola del Evangelio), otra como la araña negra colgada en un palo que se transforma en una cruz y una tercera vez como un cuerpo desnudo de una mujer crucificada.

T. EL ÁRBOL COMO HOMBRE

458 Como la visión de Zaratustra, el sueño de Nabucodonosor y el informe de Bardesanes (154-222 d.C.) sobre el dios de los indios[309] son modelos de la relación del *arbor philosophica* con el hombre, la antigua idea rabínica según la cual el árbol del Paraíso es el hombre[310], pertenece también a este conjunto. Según representaciones más antiguas los hombres provienen de árboles o plantas[311]. El árbol es, por así decir, una forma de transformación del hombre, en cuanto, por un lado, proviene del hombre primordial y, por el otro, se convierte en hombre[312]. Las representaciones patrísticas de Cris-

307. «El espíritu Mercurius» [§ 284 ss. de este volumen].

308. Ilustración en Eleazar, *Uraltes Chymisches Werck*, p. 26 (falsificación del libro de cortezas de Flamel), cf. *Mysterium coniunctionis* II [OC 14], § 257.

309. En Estobeo, *Anthologium* I, 3 [I, pp. 67 s.]. En una caverna se encuentra una estatua con los brazos extendidos —como un crucificado— de un material similar a la madera, del lado derecho masculina, del lado izquierdo femenina. Puede transpirar y sangrar.

310. Ganz, *Chronologia sacro-profana*, p. 47, cap. XXI: «Rabí Zahira enseña y proclama: “del fruto del árbol”, pero no de este árbol, sino del hombre, que es similar al árbol». «As is a tree, just such is the Lord of Trees, so, indeed is man» [como es un árbol, justamente así es el señor de los árboles, así, en efecto, es el hombre], cita en Coomraswamy, *The Inverted Tree*, p. 28.

311. Según la tradición irania los siete metales fluyeron del cuerpo del hombre primordial Gayômart en la tierra. De ahí surgió la planta de ruibarbo de la que provinieron *Masye* y *Masyane*, la primera pareja humana. Cf. al respecto los *Edda*: Ask y Embla, los primeros hombres (Christensen, *Les Types du Premier Homme et du Premier Roi dans l'histoire légendaire des Iraniens*, p. 35). En la isla de Gilbert hombres y dioses provienen del árbol originario.

312. Cf. Christensen, l.c., p. 18; *Bundahisn*, 15,1. El mismo papel desempeñan el cedro y el árbol de persea en la leyenda de Bata del antiguo Egipto. Cf. Jacobsohn, *Die dogmatische Stellung des Königs in der Theologie der alten Ägypter*, p. 13. Es de lamentar que justamente estos procesos de transformación interesantes para la consideración de la psicología de la religión hayan sido omitidos en la reproducción de la leyenda de Bata

to como árbol o como *vitis* (vid)[313] fueron naturalmente de enorme influencia. Como ya se mencionó en *Pandora*, el árbol es representado como la forma de una mujer, correspondiendo totalmente con los dibujos individuales ofrecidos al comienzo del ensayo que, contrariamente a las ilustraciones alquímicas, fueron realizados por mujeres. Aquí surge la pregunta de cómo se debe interpretar este ser-árbol femenino. De acuerdo con el resultado de nuestra investigación del material histórico el árbol debe ser concebido como *ánthropos* o sí-mismo. Esta interpretación se esclarece especialmente en el simbolismo del *Scriptum Alberti* y es confirmado mediante el material de fantasía que acompaña las ilustraciones individuales femeninas. La interpretación del numen-árbol femenino es adecuada, por lo tanto, para la mujer, pero no para el alquimista o el humanista[314] cuya forma femenina del árbol representa una evidente proyección de la figura del ánima. El ánima personifica la feminidad del hombre, pero no el sí-mismo. Conforme a ello la autora de las ilustraciones 29 y 30 representa el numen del árbol como ánimus. En ambos casos el símbolo contrasexual oculta al auténtico sí-mismo. Esto se da regularmente en los casos en los que o bien lo femenino del hombre, o sea, el ánima, o bien lo masculino de la mujer, o sea, el ánimus, no están suficientemente diferenciados e integrados en la consciencia, es decir, el sí-mismo existe como intuición potencialmente, pero aún no actualmente[315].

459 En cuanto el árbol simboliza el *opus* y el proceso de transformación «moral y físicamente» (*tam ethice quam physice*), queda claro también que se refiere al *proceso de la vida* en general. Su identidad con Mercurius, con el *spiritus vegetativus*, confirma esta concepción. Debido a que el *opus* representado por el árbol es un misterio de *vida, muerte y renacimiento*, también se le atribuye al *arbor philosophica* este significado y, además, también la propiedad de la *sabiduría* que hace una valiosa referencia a la psicología. Ya desde antaño el árbol es considerado como símbolo de la gnosis y de la

en la gran colección de textos del Antiguo Oriente de James B. Pritchard (*Ancient Near Eastern Texts*).

313. Cristo como *arbor fructifera* (árbol fructífero) en Gregorio, *Super Cantica Canticorum* (Migne, PL LXXVI, col. 97 y LXXIX, col. 495) y también en otros pasajes como vid (Job 15, 1). También Tathâgata (Buda) es descrito como «a tree of paradise» [un árbol del Paraíso] (*Buddha-Carita* de Avagosha, en *Sacred Books of the East* XLIX, p. 157).

314. Remito aquí a Ulysses Aldrovandus (1522-1605) y su interpretación del *Enigma Bolognese* (*Dendrologia*, I, p. 146). Hay una breve presentación y análisis del *Rätsel von Bologna* en un artículo que escribí para la *Festschrift Albert Oeri* (1945). (Cf. *Mysterium coniunctionis* I, II/3 [OC 14].)

315. Cf. al respecto «Símbolos oníricos del proceso de individuación», en *Psicología y alquimia* [OC 12; II, § 44 ss.].

sabiduría. Así Ireneo dice que según la consideración de los barbelognósticos el árbol habría nacido del hombre (*anthropos*) y de la gnosis y lo llamaban también gnosis[316]. En la gnosis de Justino gnóstico el ángel de la revelación Baruc es denominado τὸ ξύλον τῆς ζωῆς (el árbol de vida)[317], a lo que remite el árbol del Sol y de la Luna de la novela de Alexander, árbol preconizador del futuro[318]. Las relaciones cósmicas del árbol como árbol del mundo, pilar y eje del mundo, aparecen en un segundo plano tanto en los alquimistas como en las fantasías individuales del hombre moderno, porque aquí ya se trata expresamente del proceso de individuación que ya no se proyecta en el mundo. Una rara excepción de esta regla se encuentra, por cierto, en el caso descrito por Nelken de una paciente esquizofrénica en cuyo sistema del mundo el «padre primordial» del mundo llevaba en el pecho un «árbol de la vida». Éste tenía frutos rojos y blancos o bolas que significaban los mundos. Arriba del árbol se encontraba sentada una paloma y aún más arriba un águila. Rojo y blanco son los colores de la alquimia, donde el rojo corresponde al sol y el blanco a la luna. Así como en el *Scriptum Alberti* la cigüeña está sentada sobre el árbol, aquí lo están la paloma y el águila. En este caso no se conocen antecedentes alquímicos[319].

460 A partir de la compilación del material recolectado hasta aquí se puede deducir que los productos espontáneos de lo inconsciente de los hombres modernos ilustran el arquetipo del árbol de manera tal que se puede ver claramente el paralelismo con su forma histórica. Como antecedentes históricos conscientes sólo resultan de interés para mi investigación el árbol bíblico del Paraíso y uno o dos cuentos infantiles. Sin embargo, no recuerdo ni un solo caso en el que se señalara espontáneamente que el autor se hubiese referido conscientemente a la representación del árbol del Paraíso. En todos los casos la representación del árbol del Paraíso se presentaba espontáneamente. En aquellos casos en los que el árbol se vinculaba a un ser femenino, a ninguna de las autoras de las imágenes en cuestión se le ocurrió relacionar la forma femenina con la serpiente en el árbol del conocimiento. Las imágenes muestran mayor parentesco con la representación antigua de la ninfa del árbol que con el antecedente bíblico. En la tradición judía la serpiente también es interpretada como Lilit. Existe un fuerte prejuicio en lo referente a la suposición

316. *Adversus haereses*, I, 29, 3 [p. 82]. Una representación similar es el árbol de fuego de Simón el Mago (Hipólito, *Elenchos*, VI, 9, 8, p. 137).

317. Hipólito, l.c., V, 26, 6, p. 127.

318. Cf. también el cuento de los hermanos Grimm del espíritu en la botella que presenté en «El espíritu Mercurius» [§ 239 de este volumen].

319. Nelken, *Analytische Beobachtungen über Phantasien eines Schizophrenen*, p. 541.

de que ciertas formas de expresión sólo existirían porque alguna vez se habría dado un antecedente de ellas en el respectivo ámbito cultural. Si esto fuese así, entonces todos los casos de esta especie deberían seguir actualmente el tipo del árbol del Paraíso. Como ya vimos, las cosas se presentan de otra manera y la representación del árbol-ninfa, que hace tiempo ya no nos resulta familiar, prevalece sobre el tipo del árbol del Paraíso y el de Navidad; incluso encontramos alusiones del árbol del mundo obsoleto entre nosotros, incluso el *arbor inversa* que si bien se introdujo en la alquimia a través de la cábala, en nuestro ámbito cultural no desempeña ningún papel. Nuestro material está en absoluta concordancia con las representaciones chamánicas relativamente primitivas y ampliamente extendidas, de la esposa celestial chamánica vinculada con el árbol[320]. Ésta es una proyección clásica del ánima. Es considerada una *ayami* (*familiaris*, espíritu protector) de los ancestros chamanes. También es la esposa del chamán. La mitad de su cara es negra y la mitad roja. A veces aparece como el tigre alado[321]. Spitteler compara a la Señora Alma también con el tigre[322]. El árbol representa, en efecto, la vida de la esposa celestial del chamán[323]. El árbol tiene frecuentemente *significado maternal*[324]. Entre los yakutos un árbol con ocho ramas es el lugar de origen del primer hombre. Éste es alimentado por una mujer cuyo cuerpo se asoma del tronco hasta la mitad[325]. Este motivo se encuentra también entre mis ejemplos anteriores (ilustración 22).

461 El árbol está vinculado tanto a un ser femenino como también a la serpiente, el dragón y otros animales como, por ejemplo, Yggdrasil[326], el árbol pérsico Gaokêrêna en el lago Vourukasha[327], o el árbol griego de las Hespérides, sin mencionar los árboles sagrados de la India aún existentes en cuya sombra se levantan frecuentemente docenas de piedras serpientes-naga (= serpientes)[328].

320. Eliade, *Le Chamanisme*, pp. 81 ss., 138, 173, 310 y 312.
321. *Ibid.*, p. 80[7].
322. *Prometheus und Epimetheus*, p. 25. El tigre simboliza en China al *yin* femenino.
323. Eliade, l.c., p. 83.
324. *Ibid.*, pp. 118 y 173.
325. *Ibid.*, p. 247.
326. Ardilla, ciervo; Yggdrasil significa caballo de Odín (cf. Ninck, *Götter und Jenseitsglauben der Germanen*, p. 191: «… el árbol recibe de allí su nombre Yggdrasil, 'caballo de Ygg', es decir, del Odín que asusta»). Acerca del significado maternal de Yggdrasil cf. *Símbolos de transformación* [OC 5], § 367 s.
327. *Bundahisn*. Cf. Spiegel, *Erânische Altertumskunde* I, pp. 465 ss. Más detalles en *Símbolos de transformación* [OC 5], índice de materias *s.v.* «Vourukasha».
328. Por ejemplo, ante la puerta del fuerte de Seringapatam. Cf. especialmente Ferguson, *Tree and Serpent Worship*.

462 El árbol invertido desempeña un papel importante entre los chamanes de Siberia oriental. Kagarow publicó la fotografía de un árbol de este tipo llamado *nakassä* del Museo de Leningrado. Las raíces significan los cabellos. En el tronco, cerca de las raíces, se encuentra un rostro tallado, a través de lo cual resulta claro que el árbol representa en realidad a un hombre[329]. Presumiblemente éste es el chamán mismo o su gran personalidad. Es sabido que trepa al árbol mágico para llegar al cielo, es decir, al mundo superior, donde alcanza su propio sí-mismo. Eliade, que hizo una excelente presentación de todo el chamanismo, dice: «El esquimal chamán siente la necesidad de estos viajes extáticos, debido a que sobre todo en el trance es él mismo; el elemento místico le resulta inevitable, en cuanto conforma un elemento constitutivo de su propia personalidad»[330]. Durante el éxtasis se produce generalmente un estado, en el cual el chamán es «poseído» por sus *familiares*, es decir, por los espíritus guardianes. Mediante este estado de poseso logra la posesión de sus «“órganos místicos”, que en cierto grado constituyen su verdadera y completa personalidad espiritual», como escribe Eliade[331]. Esta formulación confirma la conclusión psicológica del simbolismo del chamanismo, a saber, que se trata de una representación proyectada del proceso de individuación. La misma conclusión rige también, como ya expusimos, para la alquimia, y en las fantasías de esta índole se puede comprobar por las afirmaciones del autor de tales ilustraciones que de ese modo intentaban representar un proceso de desarrollo interior independiente de la consciencia y de la voluntad consciente. El proceso consiste generalmente en la unificación de un opuesto doble, a saber, un abajo (agua, negrura, animal, serpiente, etc.) con un arriba (pájaro, luz, cabeza, etc.), y un lado izquierdo (femenino) con un lado derecho (masculino). La reunión de opuestos, que en la alquimia desempeña un papel tan importante y decisivo, tiene el mismo significado para el proceso psíquico que se suscita mediante la confrontación con lo inconsciente, por lo cual no resulta en absoluto sorprendente la elección de símbolos similares o incluso idénticos.

329. Kagarow, *Der umgekehrte Schamanenbaum*, pp. 183 ss. y tabla II.

330. «Le chaman esquimau ressent le besoin de ces voyages extatiques car c’est surtout pendant la transe qu’il devient véritablement lui-même: l’expérience mystique lui est nécessaire en tant que constitutive de sa propre personnalité» (Eliade, l.c., p. 265; ed. alemana, p. 281, el subrayado es mío).

331. «… “organes mystiques”, qui constituent en quelque sorte sa véritable et complète personnalité spirituelle» (*ibid.*, p. 297; p. 315).

U. INTERPRETACIÓN E INTEGRACIÓN DE LO INCONSCIENTE

463 En muchas oportunidades y —como no puedo dejar de decirlo— por desgracia y precisamente entre mis colegas médicos no se comprendió, en primer lugar, cómo surgen las series de fantasías descritas por mí y, en segundo lugar, por qué me ocupo tanto en la investigación comparativa de un simbolismo desconocido para ellos. Sospecho que aquí todo tipo de prejuicios incorrectos entorpecen el entendimiento, sobre todo, la arbitraria suposición de que tanto la neurosis como el sueño no consisten en ninguna otra cosa que en recuerdos y tendencias (infantiles) reprimidos, y que, por lo tanto, los contenidos psíquicos son o bien puramente personales, o en el caso de ser impersonales, provienen entonces de la consciencia colectiva.

464 Tanto los trastornos psíquicos como los somáticos son fenómenos muy complejos que no se pueden explicar sólo con una teoría meramente etiológica. Junto a la causa y a la X de la disposición individual, también tiene que ser considerado el aspecto final del objetivo biológico que en el ámbito psíquico debe ser formulado como *sentido*. En los trastornos psíquicos no basta solamente con el mero hacer consciente de las razones presuntas o reales, sino que en la terapia se trata de la integración de contenidos que están disociados de la consciencia, y no en todos los casos por la represión que muy frecuentemente representa un fenómeno meramente secundario. Incluso es habitual que en el transcurso del desarrollo, a continuación de la pubertad, se presenten contenidos afectivos, tendencias, impulsos y fantasías confrontando a una consciencia que por diversas razones no está dispuesta o no es capaz de asimilarlos. Entonces reacciona con la represión de distintas maneras para liberarse de las molestas invasiones. Allí rige la regla según la cual cuanto más negativamente está dispuesta la consciencia, es decir, cuanto más se resiste, desvaloriza y siente miedo, tanto más repulsiva, agresiva y temible se vuelve la expresión que asume el contenido psíquico disociado.

465 Cada forma de comunicación con la parte psíquica escindida es terapéuticamente efectiva. Tanto un descubrimiento de las causas meramente supuesto *como* uno real tiene este efecto. Aun cuando fuese una suposición fantástica, produce por lo menos un efecto sugestivamente curativo, o sea, cuando el médico mismo cree en él y se ocupa seriamente de comprenderlo. Si, por el contrario, duda de su teoría etiológica, entonces sus posibilidades de éxito disminuyen inmediatamente y se ve obligado a encontrar por lo menos las razones reales que convenzan tanto a un paciente inteligente como a sí mismo. Si el médico tiene una predisposición crítica, entonces esta tarea se convierte, dado el caso, en una pesada carga y frecuente-

mente le resultará difícil superar sus dudas. De este modo, se pone en duda el éxito terapéutico. A partir de esta dificultad se explica fácilmente el fanático doctrinarismo de la ortodoxia freudiana.

466 Quiero ilustrar esto con un ejemplo con el que me topé recientemente. Un tal señor X que yo no conocía, me escribió, contándome que había leído mi escrito *Respuesta a Job*, que le había interesado mucho y que le había provocado cierta conmoción. Además se lo había dado a su amigo para que lo leyera, quien a continuación tuvo el siguiente sueño: *Se encuentra nuevamente en el campo de prisioneros y ve cómo un águila majestuosa sobrevuela circularmente el campo para atisbar a su presa. La situación se vuelve peligrosa y temible; Y piensa qué podría hacer para protegerse. Piensa que podría ascender con un avión misil para poder derribar a la amenazante ave de rapiña*. X describe a Y como un intelectual de orientación racionalista que pasó un tiempo largo en un campo de concentración. Tanto X como Y atribuyen el sueño a la impresión que les provocó la lectura de mi escrito el día anterior. El señor Y recurrió al señor X para que lo asesorara sobre el sueño. X tenía la opinión de que el águila por el cual Y se encontraba amenazado se refería a él mismo (X), a lo que Y contestó que no le parecía, sino que el águila se referiría más bien a mí, al autor del libro.

467 El señor X quería escuchar mi opinión al respecto. Generalmente es una cuestión delicada querer explicar sueños de los cuales no se posee ningún material ampliatorio y además de personas que uno no conoce. Por eso, nos tenemos que dar por satisfechos con unas pocas cuestiones que se plantean a partir del material disponible. Por ejemplo, ¿a partir de dónde el señor X cree saber que el águila se refiere a él? De lo que pude extraer de la carta, se deduce que él le transmitió a su amigo Y ciertos conocimientos psicológicos y que por eso siente que de alguna manera desempeña el papel de un mentor y que, por lo tanto, puede observar en cierta medida la situación de su amigo desde arriba. De todos modos juega con la idea de que a Y le resultaría un poco vergonzante sentirse amenazado por él, por el psicólogo. X se encuentra de este modo en la situación del psicoterapeuta que, recurriendo a la teoría sexual, sabe de antemano qué se esconde detrás de las neurosis y los sueños y que, desde el punto de vista de una opinión autorizada, le transmite al paciente la sensación de que él puede ver y comprender su situación. Él espera aparecer en los sueños de sus pacientes bajo cualquier vestidura inventada mediante la instancia mística de la «censura». De este modo, el señor X llega fácilmente a la suposición de que él es el águila.

468 Por el contrario, el señor Y tiene otra opinión. Parece no ser consciente de ser «vigilado» u observado por X, sino que retorna ra-

cionalmente a la fuente evidente de su sueño, es decir, a mi escrito, que de alguna manera parece haberle producido una impresión. Por esta razón, considera que el autor, desconocido para él, es decir yo, es el águila. Así se puede concluir que en algún lugar se sentía tocado como si alguien hubiese observado su juego desde arriba, como si alguien lo hubiese conocido en algún punto íntimo y lo hubiese comprendido (no obstante, de una manera que no necesariamente resultaba simpática para él). Este sentimiento no necesitó volverse consciente, pues si no no se le hubiese representado en el sueño.

469 Aquí se enfrenta una interpretación con la otra y una es tan arbitraria como la otra. El sueño no da el menor indicio en una o en otra dirección. Se podría en todo caso defender la opinión que sostiene que Y tendría cierto temor ante la opinión autorizada de su amigo X y que, por consiguiente, lo escondería detrás de la máscara del águila, para no tener que reconocerlo. Pero ¿produjo el propio Y su sueño? Por eso, Freud supuso la existencia de un censor a quien se le atribuyen estos artilugios de transformación. Ante estas suposiciones sostengo el punto de vista según el cual, como muestra la experiencia, el sueño, si se da el caso, puede nombrar descaradamente por su nombre las cosas más vergonzosas y dolorosas sin la menor consideración a los sentimientos del que sueña. Si no lo hace, entonces no hay razón suficiente para suponer que dice algo distinto de lo que afirma. Por eso, soy de la opinión de que el sueño dice «águila» y piensa también en un águila. Así insisto en el aspecto de los sueños que hace que estos se presenten a nuestra razón como tan carentes de sentido. Seguramente sería mucho más sencillo y racional si el águila fuese simplemente el señor X.

470 Según mi opinión, la interpretación está cargada con el trabajo de establecer qué podría significar el águila más allá de nuestras fantasías personales. Por eso, le aconsejo al soñante que se dedique a investigar qué es el águila en sí y qué significaciones generales se le atribuyen. La solución de esta tarea conduce sin más a la historia del símbolo y aquí encontramos la razón concreta de por qué me dedico a este ámbito aparentemente tan alejado del consultorio médico.

471 Si el soñante estableció las significaciones generales del águila que sólo en parte le resultaban desconocidas y nuevas (muchas cosas ya le fueron transmitidas a través de la literatura y del lenguaje), entonces más aún tiene que investigar qué relación se establece entre la experiencia del día anterior, es decir, en este caso la lectura de mi escrito, con el símbolo del águila. La cuestión es: ¿qué lo conmovió de tal manera que a partir de esta impresión pudo surgir la historia de una gran águila que está en condiciones de arrebatar o lastimar a un hombre adulto? La imagen de un pájaro manifiesta-

mente enorme (es decir, mítico) que revolotea en el cielo y observa la tierra con su mirada omniabarcadora es de hecho sugestiva en vista del contenido de mi escrito, sin embargo, mi escrito se ocupa del destino de la representación de Dios.

472 En el sueño el señor Y es trasladado nuevamente al campo de prisioneros que está bajo el control de la «mirada del águila». Esto significa, sin más, una situación temida que hace plausible el intento de una enérgica defensa. En oposición al pájaro completamente mítico el soñante se quiere servir de un descubrimiento técnico altamente moderno, a saber, de un avión misil. Esta máquina es uno de los triunfos más grandes de la razón y del intelecto y es diametralmente opuesta al animal mítico cuya presencia amenazadora debe ser apartada con los medios del entendimiento racional. Sin embargo, ¿qué tipo de peligro acecha en mi escrito para una personalidad armada de este modo? La respuesta no es difícil de encontrar cuando se sabe que el señor Y es judío. De todas maneras se podría abrir aquí una puerta a una problemática que conduce a otros ámbitos que a los del resentimiento personal. Se trata de aquellos principios, elementos dominantes o representaciones regulativas que ordenan nuestra concepción de la vida y del mundo, es decir, se trata de la concepción del mundo y la creencia que, como muestra la experiencia, son fenómenos psíquicos inevitables. Son, a tal punto, inevitables que allí donde fracasan sistemas viejos, surgen inmediatamente otros nuevos.

473 Neurosis significa, como todas las enfermedades, adaptación reducida, es decir, se eluden como consecuencia de algún impedimento (debilidades o carencias constitutivas, educación deficiente, malas experiencias, actitud subjetiva inapropiada, etc.) las dificultades que la vida trae consigo y, por lo tanto, se recae en el mundo infantil anterior. Lo inconsciente compensa esta regresión a través de símbolos que si son comprendidos objetivamente, es decir, mediante la investigación comparativa, reavivan aquellas representaciones generales que se encuentran en la base de todos los sistemas de este tipo surgidos naturalmente. De este modo puede producirse un cambio de actitud que supere la disociación entre el hombre que es y el que debería ser.

474 En el sueño presentado aquí se trata de algo similar. En el señor Y se da probablemente una disociación entre una consciencia extremadamente racional e intelectual y un trasfondo también extremadamente irracional que es temerosamente reprimido. Este miedo aparece en el sueño y debería ser reconocido como un componente real perteneciente a la personalidad, pues carece de sentido afirmar que se tiene miedo, si se es incapaz de descubrir la razón

de tal miedo. Sin embargo, esto es lo que se hace generalmente. Si se pudiera aceptar el miedo, entonces se establecería la posibilidad de descubrir y entender su razón. En este caso el símbolo del águila representa efectivamente esta razón.

475 Supongamos que el águila es una imagen de dios arcaica ante la cual el hombre se encuentra en una situación sin libertad, entonces prácticamente tiene poca importancia si cree o no en un dios. El hecho de que su psique tenga esa predisposición y que produzca esos fenómenos le tendría que bastar por completo, pues él se puede desprender de su psique tan poco como de su cuerpo, ninguno de los dos se puede cambiar por otros. Está prisionero de su constitución psicofísica y tiene que contar con este hecho, quiera o no. Obviamente se puede vivir enfrentado a las exigencias del cuerpo y arruinar su salud y es sabido que lo mismo se puede hacer con la psique. Quien quiera vivir, se abstendrá razonablemente de estas artimañas y, por el contrario, se informará cuidadosamente acerca de qué necesitan tanto el cuerpo como la psique. A partir de cierto grado de consciencia y de inteligencia no se puede vivir más unilateralmente, sino que debe ser considerada conscientemente la totalidad de los instintos psicosomáticos que aún funcionan de un modo natural en lo primitivo.

476 Así como el cuerpo necesita del alimento y no de cualquier alimento, sino de aquel que le conviene, también la psique necesita del *sentido* de su ser y, tampoco de cualquier sentido, sino de aquellas imágenes e ideas que le corresponden naturalmente, es decir, aquellas que son originadas por lo inconsciente. Lo inconsciente provee, por así decirlo, la forma arquetípica que en sí es vacía e irrepresentable. Pero inmediatamente es completada con material semejante o similar y se vuelve perceptible. Por esta razón las representaciones arquetípicas están siempre condicionadas local, temporal e individualmente.

477 La integración de lo inconsciente probablemente sólo en pocos casos se lleva a cabo espontáneamente. Generalmente hacen falta esfuerzos especiales para presentar al entendimiento los contenidos producidos espontáneamente por lo inconsciente. Allí donde ya existen ciertas representaciones generales que son consideradas válidas y son tomadas en cuenta, se puede orientar la comprensión a través de ellas y la experiencia que se adquiere se agrega al sistema ya existente o se subordina a él. Un buen ejemplo de ello lo proporciona la biografía de nuestro santo nacional, Nicolás de Flüe, que durante largas meditaciones y con la ayuda del librito de un místico alemán asimiló paulatinamente su espantosa visión de Dios a la Trinidad. O bien el sistema tradicional es comprendido nuevamente desde el punto de vista de las experiencias realizadas, lo que también es posible.

478 Es evidente que todos los afectos y resentimientos personales participan en la constitución del sueño y por eso pueden ser extraídos del sueño, con lo cual la terapia, especialmente al comienzo, generalmente se tiene que conformar, pues el paciente considera razonable que los sueños procedan de su psique personal. Apenas lo comprendería si se hiciera referencia al aspecto colectivo de las imágenes del sueño. Es sabido que Freud mismo intentó reducir el mitologema a la psicología personal, contradiciendo su propio conocimiento según el cual los sueños contienen arcaísmos. Éstas no son adquisiciones personales, sino, por lo menos, vestigios de una psique colectiva temprana. Sin embargo, se puede confirmar la reversibilidad de las reglas psicológicas en pacientes que no sólo comprenden fácilmente la significación universal de los símbolos de sus sueños, sino que lo consideran un aspecto terapéuticamente efectivo. Los grandes sistemas psíquicos de curación, o sea, las religiones, consisten en motivos míticos extendidos universalmente que según el origen y el contenido son de naturaleza colectiva y no personal. Con razón Lévy-Bruhl las denominó *représentations collectives*. Ciertamente la psique consciente es de naturaleza personal, pero no es en absoluto la totalidad. El fundamento psíquico de la consciencia, la psique en sí es inconsciente y su estructura, igual que la del cuerpo, es general, mientras que las características individuales representan sólo variantes insignificantes. Por esta razón resulta difícil o casi imposible para el ojo inexperto reconocer caras individuales en una multitud de raza negra o amarilla.

479 Cuando en un sueño como en el del águila aparecen símbolos que no tienen en sí nada que apunte a una determinada persona, entonces no hay razón para suponer que dicha persona sea ocultada en él. Por el contrario, es mucho más probable que el sueño quiera decir lo que dice. Cuando aparentemente oculta algo, es decir, cuando cierta persona parece ser insinuada, entonces surge evidentemente la tendencia de *no* dejarla aparecer porque significa un desvío o un error en el sentido del sueño. Si, por ejemplo, como suele aparecer frecuentemente en sueños femeninos, el médico es representado como peluquero (debido a que a uno «le lava la cabeza»), no se trata de un ocultamiento del médico, sino de una desvalorización. La paciente prefiere reconocer todo tipo de autoridad ya que no quiere o no puede usar su propia cabeza. El médico no ha de tener mayor significación que el peluquero que le acomoda la cabeza que luego ella misma quiere usar.

480 Si, por lo tanto, no se reducen los símbolos del sueño a relaciones, cosas y personas que el médico presume conocer desde un comienzo, sino que se conciben como símbolos reales que en primera

instancia remiten a algo desconocido, entonces se modifica todo el carácter de la terapia analítica: lo inconsciente ya no se reduce a lo conocido y consciente, por lo cual la disociación entre consciente e inconsciente justamente no es superada, sino que es reconocida como efectivamente inconsciente, y el símbolo no es reducido, sino ampliado mediante el contexto que aporta el sueño y la comparación con otros mitologemas similares, de manera tal que se pueda reconocer qué es lo que lo inconsciente entiende con eso. De este modo puede ser integrado y la disociación puede ser superada. Sin embargo, la reducción aleja de lo inconsciente y refuerza simplemente la unilateralidad de la consciencia. Respectivamente, también la escuela freudiana más estricta no continuó con los planteamientos de su maestro de una investigación profunda de lo inconsciente, sino que se conformó con la reducción.

481 Como ya dije anteriormente, la confrontación con lo inconsciente comienza generalmente en el ámbito de lo inconsciente personal, o sea, de los contenidos adquiridos personalmente, confrontación que constituye la sombra («moral») y que se prolonga mediante símbolos arquetípicos que representan lo inconsciente colectivo. La confrontación tiene el fin de superar la disociación. Para alcanzar este fin terapéutico o bien la naturaleza misma o la intervención médica producen el choque o conflicto de los opuestos sin el cual no es posible una unión. Esto no significa sólo volver consciente la oposición, sino también una experiencia de un tipo especial, a saber, el *reconocimiento de lo extraño distinto en mí*, es decir, de un querer distinto, existente objetivamente, cuya naturaleza difícil de comprender los alquimistas la denominaron con asombroso atino Mercurius, en cuyo concepto incluyeron todos los enunciados sobre él tanto mitológicos como de las ciencias naturales. Él es dios, demonio, persona, cosa y lo más íntimamente recóndito en el hombre, tanto psíquico como somático. Él mismo es la fuente de todos los opuestos, es *duplex* y *utriusque capax*. Esta magnitud evasiva representa lo inconsciente en cada uno de sus rasgos y una concepción concreta de los símbolos conduce a la confrontación con ella.

482 La disputa con lo inconsciente es, por un lado, un proceso de experiencia irracional, por el otro, un procedimiento de conocimiento, por lo cual la alquimia consiste en dos partes esenciales, a saber, el *opus* en el laboratorio con todos sus casos intermedios de naturaleza emocional y la *scientia* o *theoria* que, por un lado, exige y conduce al *opus*, y, por el otro, interpreta e incorpora los resultados del mismo. La totalidad de este proceso que hoy entendemos como un desarrollo psicológico fue denominada «árbol filosófico». Esta comparación «poética» presenta una analogía no poco per-

tinente entre el proceso de crecimiento natural de la psique y el de la planta. Por esta razón, me parece apropiado tratar en detalle aquellos procesos psíquicos que se encuentran en la base de la alquimia como de la psicología moderna de lo inconsciente. Soy consciente de que aquí no basta una mera comprensión intelectual y además espero haberlo aclarado suficientemente a mis lectores. En tal caso sólo tenemos determinados conceptos verbales, pero nos falta su verdadero contenido que se encuentra en nosotros mismos en la experiencia viva y que produce una impresión. Procederemos correctamente si no albergamos esperanzas a este respecto: no se puede reemplazar ninguna experiencia real con una comprensión o imitación mediante palabras. La alquimia perdió su substancia vital propia en el momento en el que algunos alquimistas se trasladaron del *laboratorium* al *oratorium*, y los otros a la inversa, y de este modo, los primeros se perdieron en un misticismo cada vez más vago, y los segundos, descubrieron la química. Nos compadecemos de los primeros y admiramos a los segundos, pero nadie pregunta por el destino del alma que en esta ocasión quedó olvidada durante varios siglos.



APÉNDICES

FUENTES DE LAS ILUSTRACIONES

En el *Comentario a* El secreto de la Flor de Oro.

Cuatro estadios de la meditación. Ilustraciones del *Hui Ming Ging* (ed. alemana 1929), § 47.

[Los *Ejemplos de mándalas europeos* incluidos en la edición inglesa fueron publicados en su mayoría por la editorial Walter en OC 9/1 y como separata en «Mándalas», por lo cual no han sido incluidos aquí.]

En *Paracelso como fenómeno espiritual* [§ 194]

I Representación del *filius* o *rex* con la forma del hermafrodita, *Rosarium. Perfectionis ostensio. Rosarium philosophorum. Secunda pars Alchemiae* (1550), p. XIII[v].

II *Das Buch der heiligen Dreifaltigkeit... und Beschreibung der Heimlichkeit von Veränderung der Metallen*. Cod. Germ. 598 (1420), Staatsbibliothek, Múnich.

III Representación de una comida alrededor de una mesa donde se sirven peces. La acompaña la imagen del hermafrodita. Miniatura extraída de *Le Livre des ansienes estoires* (siglo XIII), *Ms. Add.* 15268, fol. 242, Museo Británico, Londres.

IV Representación del *spiritus mercurialis* y su transformación en la forma de un monstruo. Tallado en madera en G. B. Nazari, *Della Tramutatione metallica sogni tre* (1599).

V Representación de la Melusina como *aqua permanens*. Tallado en madera en H. Reusner, *Pandora: Das ist die edlest Gab Gottes, oder der werde und heilsame Stein der Weysen* (1588), p. 249.

VI Representación del ánima como Melusina. Variante del *Ripley Scrowle* (1588), Ms. Sloane 5025, Museo Británico, Londres.

VII El hijo del rey y Hermes en la montaña. Lambsprinck, *De lapide philosophico*, fig. XII, en *Musaeum hermeticum* (1678), p. 365.

VIII Representación del pelícano (vasija alquímica). J. Rhenanus, *Solis e puteo emergentes sive dissertationis chymotechnicae libri tres* (1613).

En *El árbol filosófico* [§ 348]

Ilustraciones 1-32. Dibujos y pinturas de pacientes en tratamiento terapéutico. Colección del autor exceptuando la ilustración 9, G. Adler, *Studies in Analytical Psychology*, p. 12, con autorización de G. Adler; ilustraciones 22, 25, 27, 30 y 31 (modelo de bordado), Instituto C. G. Jung, Zúrich.

GLOSARIO

TÉRMINOS Y EXPRESIONES LATINAS

a priori	con anterioridad a la experiencia
absque blasphemia	sin blasfemia
acies castrorum	ejército en orden de batalla
ad instar fulgoris	igual que un rayo
adulatione uti	servirnos de la adulación
aethereus	etéreo
agens	agente, el que hace, produce o guía
agnata fides	fe innata
albedo	blancura o pureza, enblanquecimiento
alexipharmacum	antídoto
allegoria Christi	alegoría de Cristo
allegoriae Mariae	alegorías de María
ambigui sexus	sexo ambiguo
ambra, ambrum	ámbar
amor proximi	amor al prójimo
anguis	culebra
anima	alma
anima aquina	alma de piedra o metal
anima media natura	alma como naturaleza media
anima mundi	alma del mundo
anima rationalis	alma racional
animale	ser viviente
animus	espíritu
aqua alba	agua blanca
aqua argenti	agua de plata

aqua aurea	agua de oro
aqua clarissima	agua muy clara
aqua divina	agua divina
aqua gratiae	agua de la gracia
aqua nostra	agua nuestra
aqua permanens	agua permanente
aqua septies distillata	agua siete veces destilada
aqua sicca	agua seca
aqua unctuosa	agua aceitosa
aqua vitae, perennis	agua de vida, perenne
aqueum subtile	líquido acuoso sutil
aquis supracoelestibus	(a las) aguas supracelestiales
arbor aurea	árbol de oro
arbor fructifera	árbol fructífero
arbor inversa	árbol invertido
arbor metallorum	árbol de metales
arbor philosophica	árbol filosófico
arboris vitae gleba	tierra del árbol de la vida
arcana	arcanos
arcanum	arcano, secreto
argentum putum	plata pura
argentum vivum	plata viva = mercurio
ars aurifera	arte de producción de oro
ars nostra	nuestro arte
assumptio	Asunción
aurum non vulgi	oro no vulgar
aurum potabile	oro bebible
aurum vitreum	vidrio aúreo
avis Hermetis	ave de Hermes
basiliscus infernalis	serpiente o basilisco infernal
benedicta viriditas	bendita lozanía
captatio benevolentiae	ganar la voluntad
caput corvi	cabeza de cuervo
caput draconis	cabeza de dragón
castellum	fortaleza
cauda pavonis	cola de pavo real
caudex	tronco
celeriter coniunctum	rápidamente junto
centrum circuli	centro del círculo
cervus fugitivus	ciervo que huye
chaos	caos
characteres Veneris	caracteres de Venus
Christus iudex	Cristo juez
ciconia	cigüeña

circulus simplex	simple círculo
circumambulatio	desplazamiento alrededor de algo o alguien
civitas	ciudad
clementissimus	clementísimo
coelestia	lo celestial
cognitio matutina	conocimiento de mañana
cognitio sui ipsius	el conocimiento de sí mismo
cognitio vespertina	conocimiento de tarde
cognomento Magnus	de apellido Magno
coincidentia oppositorum	unión de los opuestos
complexio oppositorum	unión de opuestos
conceptio inmaculata	Inmaculada Concepción
conditio sine qua non	condición esencial o irreemplazable
conglomeratio	acumulación
coniunctio	conjunción, unión
consensus omnium	acuerdo de todos
consors	consorte
contra naturam	contra la naturaleza
corallus	coral
corpora supracoelesti	cuerpos supracelestes
corporalia	corporales
corpus	cuerpo
corpus astrale	cuerpo astral
corpus glorificationis	cuerpo de resurrección
corpus lucens	cuerpo brillante
corpus mysticum	cuerpo místico
corpus toxicum	cuerpo tóxico
corruptibilia	corruptibles
crassiora elementa	elementos más densos o groseros
creatio ex nihilo	creación de la nada
cruciare	atormentar
cruciata res	substancia atormentada
cruciatus	tormento
Crucifixus	Crucificado
crudus	crudo
cupiditas	concupiscencia, apetito sensual
cuprus	cobre
cyllenius heros	héroe cilenio
deformus chimaera	quimera deforme
Deo concedente	si Dios quiere
depuratio	depuración
descensio animae	descenso del alma
desideratum	algo deseado

destillatio circulatoria	destilación circulatoria
Deus	Dios, divinidad
deus absconditus	dios oculto
Deus et Homo	Dios y Hombre
Deus in homine	Dios en el hombre
deus terrestris	dios terrestre
diabolus	diablo
dies Saturni	el día de Saturno
dies Veneris	el día de Venus
difficultates artis	dificultades artísticas
divinus	divino
divisio	división
docta	docta
domus ignis	morada de fuego
domus thesaurorum	casa de los tesoros
donum Spiritus Sancti	don del Espíritu Santo
draco	dragón, serpiente
Draco autem est aqua divina	por otra parte el dragón es agua divina
draco viridis	dragón verde
duplex	doble
elixir vitae	elixir de vida
emanantem	a la que emana
ens spirituale	ente espiritual
essentia auri	esencia de oro
essentia ignea	esencia ígnea
essentia quinta	quintaesencia
et vice-versa	y viceversa
exaltatio	exaltación
Exempla sunt odiosa	los ejemplos son odiosos
exercitia spiritualia	ejercicios espirituales
expressis verbis	con palabras claras
extractio	extracción
extractio animae	extracción anímica
extractio ex horto	expulsión del jardín
facies	rostro(s)
familiaris	asistente privado, familiar
fascinosum	que excita y rechaza, maléfico
fatum	destino, hado, fatalidad
femininum	lo femenino
ficus religiosa	higuera religiosa
filius	hijo
filius macrocosmi	hijo del macrocosmos
filius unicus	hijo único
flammula	llama pequeña

flatus vocis	soplo de voz
flos Saphyricus	flor de zafiro
foemina	mujer
foemina alba	la mujer blanca
fontis Benedictio	bendición de la fuente
frivolis nugis seducti	los malaconsejados
gazophylacium	casa del tesoro, tesoro real
geminus	gemelo
generabilia	creados
germinis divi	(del) germen divino
gladius irae	espada de la ira
gradatio	operación alquímica de elevación de los metales
granum frumenti	grano de trigo
gumma	goma
hic Rhodus, hic salta	aquí esta Rodas, salta aquí
homo	hombre
homo altus	hombre profundo
homo animalis	hombre animal
homo maior	hombre mayor
homo maximus	hombre máximo o muy grande
homunculus	homúnculo, hombrecito
humanitas Christi	humanidad de Cristo
humiditas	humedad
humidum	lo húmedo
humidum album	húmedo blanco
humidum radicale	húmedo radical
hydrargyrum	mercurio
hyperphysicus	suprafísico
id est (i.e.)	o sea, es decir
ignis coelestis	fuego celestial
ignis elementaris	fuego elemental
illuminatio	iluminación
imaginatio	imaginación, facultad de imaginar
imber seu spiritus	lluvia o espíritu
imitatio Christi	imitación de Cristo
impassibilis	incapaz de sufrir
impius homo	hombre impío
impurum animatum	impuro animado
incombustibilis	incombustible
in concreto	en conclusión, resumiendo
incorruptibilis	incorruptible
incorruptibilitas	incorruptibilidad
inflatio	insuflación

insensibile	insensible
inspiratio	inspiración
inventricem (*inventrix*)	inventora
invisibilis homo	hombre invisible
ipsius hominis	del hombre mismo
iuvenis	joven
labor Sophiae	esfuerzo de Sabiduría
laboratorium	laboratorio
laboribus	con trabajos
ladanum	ládano, goma de la jara
lamentatio Regis	lamentación real
lapis	piedra
lapis aethereus	piedra etérea
lapis albus rotundus	piedra blanca redonda
lapis dictus	dicho piedra
lapis Lydius	piedra de prueba
lapis philosophorum	piedra de los filósofos
lapsus	error, caída
leprosa metalla	metales impuros
leprositas	impureza
ligamentum corporis et spiritus	ligadura del cuerpo y el espíritu
linea media	línea media
liquor Sophiae	licor de Sabiduría
lucidum corpus	cuerpo lúcido
lumen de lumine	luz de luz
lumen naturae	luz natural
luna plena	luna llena
lutum	yeso, arcilla o barro
lux moderna	luz nueva
magiam divinam	magia divina
magisterium	magisterio
magistra	maestra
magnale	gran hecho
Magnalium Dei	misterio de Dios
magus	mago
maleficus	malvado
maleficus Saturnus	Saturno fascinoso
malus	malo
malus philosophus	filósofo malo
mare nostrum	nuestro mar
maris stella	estrella del mar
massa confusa	masa confusa
Mater Gloriosa	Madre gloriosa
mater natura	madre naturaleza

mater spiritualis	madre espiritual
matrix	matriz
media substantia	substancia intermedia
mediator	mediador
medium	centro
medium terrae	centro de la tierra
melancholia capitis	dolor de cabeza
mentalis visio	visión espiritual
Mercurii caduceus	caduceo de Mercurio (Hermes)
mercurius crudus	mercurio crudo
Mercurius depuratus	Mercurius purificado
Mercurius duplex	Mercurius doble
mercurius philosophicus	mercurio filosófico
mille nomina	mil nombres
monarchia naturae	soberanía natural
monstrum hermaphroditum	prodigio o monstruo hermafrodita
mortificatio	mortificación, muerte
multi colores	muchos colores
multi flores	muchas flores
mundus intelligibilis	mundo inteligible
mundus rationalis	mundo racional
muscus	almizcle
mutabilis	mudable
mysta	iniciado
natura abscondita	naturaleza escondida
naturae dispensator	dispensador de naturaleza
naturale lumen	luz natural
nigredo	negrura, ennegrecimiento
nolens volens	aceptar sin querer
non vulgaris	no común
nostra anima	nuestra alma
nuptiae Agni	bodas del cordero
obumbratio Mariae	concepción de María, cubrimiento con la sombra
olympiaca stola	estola olímpica (manto del iniciado)
operator	confeccionador, operador
Opus	obra
opus alchymicum	la obra alquímica
opus contra naturam	obra contra la naturaleza
opus divinum	obra divina
oratorium	oratorio
origo Solis	origen del sol
panis vitae	pan de vida
parabolae	parábolas

parabolice	con parábolas
pars pro toto	la parte por el todo
passim	por todas partes
pater mirabilis	padre admirable
pauperes Christi	pobres de Cristo
peccatum originale	pecado original
pelecanus	pelícano
pelicanus	pelícano
per definitionem	por definición
per vias naturales	por medio de caminos naturales
peregrinatio	viaje místico
perfecti	perfectos cátaros
permanens	permanente
petraea lutea	piedra de color amarillo rojizo
phallus	falo
phantasia	fantasía
pietas	piedad
piscis	pez
plexus solaris	giro solar
poena	pena, castigo
poenas	tormentos
poenis	con castigos
praeparatio salis	preparación de la sal
praescriptum	prescripción
prima materia	materia prima
principatum tenet	predomina
principium individuationis	principio de individuación
principium mundi	principio del mundo
puer	niño
pullus	pollo
punctum indivisibile	punto indivisible
punctum medium	punto medio
puniri	ser atormentado
putissimus homo	hombre purísimo
putrefactio	putrefacción
putus	auténtico
quadratus	cuadrado
quaerenda	lo que se ha de buscar
quasi	casi, aproximadamente
quid	motivo o esencia
quid pro quo	tomar a una persona o hecho por otro
quinta essentia	quintaesencia
radicale	radical
radices	raíces

ratio	razón
regius puellus	niño real
religio medica	religión médica
religiose	religiosamente
rerum efficacitas	eficacia de las cosas
res qua indigemus	la realidad que se necesita
res quaesita o *quaerenda*	cosa buscada o que se debe buscar
res simplex	realidad simple
resipiscentiam (*a*)	turbación de los sentidos
retentiva animarum	contenedora de almas
retorta distillatio	destilación en la retorta
rex	rey
rex antiquissimus	rey muy antiguo
rex coronatus	rey coronado
rex sol	rey sol
rosacei coloris	de color rosáceo
Rosarium	el jardinero de las rosas
Rosarius	el jardinero de las rosas
sagittarius	arquero
sal Veneris	sal de Venus
salvator	salvador
Satan tricephalus	Satán de tres cabezas
Saturni genus	descendencia de Saturno
scientia	ciencia
scientia Creatoris	ciencia del Creador
scientia creaturae	ciencia de la criatura
scientia Dei	ciencia de Dios
scintilla	chispa
scutum et lorica	escudo y loriga
secundus	segundo
senarius	compuesto de seis
senex	anciano
senex Draco	viejo Dragón
senex ithyphallicus	anciano itifálico
separatio	separación, división
serpens	serpiente
serpens mercurialis	serpiente de Mercurius/mercurial
serpens Mercurii	serpiente de Mercurius
servator	conservador
servator cosmi	conservador del cosmos
servator mundi	conservador del mundo
servus	esclavo o siervo
servus rubicundus	siervo rubio
sic et non	así y no así, sí y no

simplex	simple
simulacrum Dei	apariencia divina
sine ferrugine	sin óxido
sol niger	el sol negro
sol novus	sol nuevo
solificatio	solidificación
Sophia	Sabiduría
soror Mosis	hermana de Moisés
soror mystica	hermana mística
spagirica foetura	medio curativo de las pasiones corporales y anímicas
species ignis	especie de fuego
speculatio	especulación, reflexión o pensar filosófico
sperma mundi	semilla cósmica
spiritales imaginationes	imaginaciones espirituales
spirituale corpus	cuerpo espiritual
spiritualia	espirituales
spiritualis	espiritual
spiritualis sanguis	sangre espiritual
spiritus	espíritu
spiritus aereus	espíritu aéreo
spiritus aquae	espíritu de agua o acuoso
spiritus discretionis	espíritu de discernimiento
spiritus Phytonis	espíritu de Pitón
spiritus seminalis	espíritu seminal
spiritus vegetativus	espíritu de vida
spiritus veritatis	espíritu verdadero
spiritus vitae	espíritu de vida
spiritus volans	espíritu volátil
splendido liquori	(al) líquido brillante
spongia marina	esponja marina
stella matutina	estrella de la mañana
sublimis	sublime
sulcus primigenius	surco primitivo
sulphur incombustibile	azufre incombustible
summa	compendio, conjunto
supercoelestis coniunctio	unión supraceleste
tabula smaragdina	tabla de esmeralda
telum passionis	dardo de la pasión
templum	templo, recinto sagrado
tenebriones	tenebrosos
tenues	delgadas
tenuissimo spirituali	lo espiritual más sutil

terminus ani	término del ano
terminus a quo	fecha fijada que pone un límite cronológico anterior
terminus technicus	vocablo técnico
ternarius	ternario
terra	tierra
terra gloriosa	tierra gloriosa
terrena	lo terreno
tertium comparationis	tercer término de comparación
thesaurus thesaurorum	tesoro de los tesoros
thesis	posición, afirmación
tota vel totum	todo(a) o la totalidad
toto genere	totalmente
totum quo indiget	todo lo que necesita
tranquillitas mentis	quietud mental
transitus	pasaje
tremendum	tremendo
trinus et unus	trino y uno
triunus	unitrino
tu es minera	tú eres mineral
turbulentia corporis	la confusión corporal
typus Christi	figura de Cristo
ultima materia	materia última
unigenitus	unigénito
urbi et orbi	a la ciudad y al mundo
urtica	ortiga
ut ea figantur	la fijeza
uterus	útero, matriz
utriusque capax	uno y otro idóneo
uva Hermetis	uva de Hermes
uxor candida	esposa cándida
vaporosus	vaporoso, que despide vapor, tenue, ligero
vas	vaso, vasija alquímica
vas cerebri	vaso cerebral
vas circulatorium	vaso circulatorio
vas hermeticum	vaso hermético
vas Hermetis	vaso hermético o de Hermes
vas naturale	vaso natural
vas pellicanicum	vaso del pelícano
vegetabile materiae	vivientes de materia
vegetabilia	vegetales
vegetabilia naturae	vivientes de la naturaleza
Venus armata	Venus armada

verba divinitatis	palabras de la divinidad
Verbum Dei	Palabra de Dios
versatilis	movible, cambiante
versipellis	mudable
vexationes	vejaciones
vindemia	vendimia
vindemia Hermetis	vendimia de Hermes
viola	violeta
virgines velandae	vírgenes que deben llevar velo
virgo	doncella
virgo castissima	virgen castísima
viriditas benedicta	el verde bendito
viriditas gloriosa	verdor glorioso
virtus	virtud, capacidad, fuerza
vita aerea	vida aérea
vitis	vid
vitis arborea	vid semejante a un árbol
vitis sapientum	vid de los sabios
vitis vera	verdadera vid
vitrum	vidrio
vitrum malleabile	vidrio maleable
vomitus	vómito
vox hibrida	término híbrido
vulgaris	común

TÉRMINOS Y EXPRESIONES GRIEGAS

ἀγάπη	*agápe*	*caritas* (caridad cristiana)
ἄγγελος	*ággelos*	ángel
ἀγνοία	*agnoía* (*ágnoia*)	inconsciencia, ignorancia
αἰθερώδες πνεῦμα	*aitheródes pneûma*	espíritu etéreo
ἀϊστόω	*aistóo*	despedazar
ἀλεξιφάρμακον	*alexiphármakon*	antídoto
ἀμύγδαλος	*amygdalos*	almendra
ἀναιρετικόν	*anairetikón*	capacidad destructiva
ἀνθεμώνιον	*anthemónion*	antimonio
ἀνθρωπάριον/-α	*anthropárion/-a*	hombrecito(s)
ἄνθρωπος πνευματικός	*ánthropos pneumatikós*	hombre espiritual
ἄνθρωπος φωτεινός	*ánthropos photeinós*	hombre de luz
ἄνοδος	*ánodos*	ascensión
ἀνύειν	*anýein*	perfecto hacia arriba
ἅπαξ λεγόμενον	*hápax legómenon*	lo dicho una sola vez

ἀποδερμάτωσις	*apodermátosis*	despellejamiento
ἀποθήκη	*apothéke*	granero
ἀργυράνθρωπος	*argyránthropos*	hombre de plata
ἀργύριον ὕδωρ	*argýrion hýdor*	el agua mercurial
ἄργυρος	*árgyros*	plata
ἀρετή	*areté*	arte, equivalente a *ars nostra*
ἄρσεν	*ársen*	lo masculino
ἄσκησις	*áskesis*	ejercicio
ἀστήρ	*astér*	astro, estrella
ἀσώματον	*asómaton*	incorpóreo
αὐτόχθονος	*autókhtonos*	salido del mismo suelo, indígena
βασανίξειν	*basaníxein*	atormentar
βασανισμός	*basanismós*	tortura
βάσανος	*básanos*	piedra de prueba
βασιλεύς	*basileús*	rey
βωμός φιαλοειδής	*bomós phialoeidés*	altar con forma de pátera
γάμος	*gámos*	matrimonio
γεννηθείς	*gennetheís*	creado como inmortal
γένος	*génos*	género
δαίμων	*daímon*	demon
δαιμόνιον	*daimónion*	demonio
δαιμονιοπληξία	*daimonioplexía*	posesión demoníaca
δενδρίτις	*dendritis*	ninfa del árbol
δημιουργός	*demiourgós*	demiurgo, creador, artesano
διά τοῦ σταυροῦ ἐπεκταθέντα	*diá toû stauroû epektathénta*	por medio del énfasis de la cruz
διαθέσεις	*diathéseis*	sentimientos
διδάσκαλος	*didáskalos*	maestro
διέλης μέλη	*diéles méle*	separa los miembros
διήμυξε (διαμύσσο)	*diémyxe*	se ha desgarrado
ἐβεννίνου	*ebennínou*	del ébano
ἐνθύμησις	*enthýmesis*	reflexión, intención
ἑνωθῆναι τὸ μέσον	*henothênai to méson*	hacerse uno lo medio
ἐξουδένημα λαοῦ	*exoudénema laoû*	desprecio del pueblo
Ἑρμῆς βοτρυχίτης	*Hermes botrykhítes*	viñador
ἥλιος	*hélios*	sol
θεάνθρωπος	*theánthropos*	hombre-Dios
θεοκατάρατος	*theokatáratos*	maldito de Dios
θεός ἄνθρωπος	*theós ánthropos*	hombre-dios

θεοποιηθῇς	*theopoiethês*	cuando fuiste hecho Dios
θυσία	*thysía*	sacrificio
θῦσον (θύω)	*thýson*	sacrifíca(la)
ἱερεύς	*hiereús*	sacerdote
ἱερουργός	*hierourgós*	sacrificador, sacerdote
ἱεροφάντης	*hierophántes*	sacerdote que introduce en los misterios
ἰθυφάλλικος	*ithyphállikos*	itifálico
Ἶων	*Ion*	antepasado fundador de la religión de los sabianos
κακός	*kakós*	malo
κατ᾽ἀνάγκην	*kat'anágken*	por necesidad
κατὰ τὴν ἔνσωμον φράσιν	*katá ten énsomon phrásin*	de acuerdo con el lenguaje incorpóreo
κατ᾽ἐξοχήν	*kat'exokhén*	por excelencia
κατ᾽οὐσίαν	*kat'ousían*	substancia existencial
κόλασις	*kólasis*	castigo
κρατήρ	*kratér*	crátera, cántaro de la mezcla
κυανοειδῆ	*kyanoeidé*	azul
κυνοειδῆ	*kynoeidé*	perruna
κύριος	*kýrios*	señor
λέξικον... τῆς χρυσοποιίας	*léxikon... tês khrysopoiías*	diccionario de la producción de oro
λίθος ἐγκέφαλος	*líthos egképhalos*	piedra cerebro
μανία	*manía*	locura
μέλος	*mélos*	miembro
μελοθεσία	*melothesía*	coordinación de las partes del cuerpo con los signos astrales
μεσουράνισμα	*mesouránisma*	posición del mediodía
μεσουράνισμα ἡλίου	*mesouránisma helíou*	meridiano del sol
μυστικά	*mystiká*	lo místico
νοῦς	*noûs*	intelecto
ξυρουργὸν ἀνθρωπάριον	*xyrourgón anthropárion*	homúnculo gris
ξηρουργός	*xerourgós*	gris
ξυρουργός	*xyrourgós*	hombre con navaja, barbero
ὁ ἔσω ἄνθρωπος	*ho éso ánthropos*	el hombre interior
ὁδηγός	*hodegós*	conductor
οἰκοδομή	*oikodomé*	construcción

ὁμοούσιος	*homooúsios*	de la misma substancia
ὄνομα	*ónoma*	nombre
ὀπεχθῆ τῶν διαφερόντων	*opekhthê tôn diapherónton*	lo deseado incondicionalmente
ὀργανικώς	*organikós*	en aparato
οὐγγασμῷ/ οὐγκασμῶ	*ouggasmô/ ougkasmô*	según una acción de pesar de cuatro elementos
οὐροβόρος	*ourobóros*	devorador de la cola
οὐσία	*ousía*	substancia
πάθος	*páthos*	pasión
παντόφθαλμος	*pantóphthalmos*	que es todo ojos
παρακάτω	*parakáto*	justo abajo, establecido abajo
πάρεδρος	*páredros*	paredro, espíritu familiar
Περὶ ἀρετῆς	*Perí aretês*	*Sobre el arte*
πέτρα	*pétra*	piedra, roca
πνεῦμα	*pneûma*	espíritu
πνευματικός	*pneumatikós*	espiritual
πνευματικώτατον	*pneumatikótaton*	más espiritual
ποιότητι	*poiótetí*	índole, forma de ser
προνοίᾳ	*pronoía*	previsión
προοίμιον	*prooímon*	preámbulo
προόντα	*proónta*	que es preexistente
προσῆν	*prosên*	se acercó
πῦρ ἀεὶ ζῶον	*pyr aeí zôon*	fuego siempre vivo
πῦρ ὑπερουράνιον	*pyr hyperouránion*	fuego supraceleste
ῥῆμα	*rêma*	palabra
ῥιζώματα	*rizómata*	raíces
σάρκινος	*sárkinos*	carnal
σάρξ	*sarx*	carne
σκώληξ	*skólex*	gusano, lombriz
στήλη ἀπόκρυφος	*stéle apókryphos*	inscripción secreta
στίλβων	*stílbon*	el brillante
στοιχεῖον στρογγύλον	*stoikheîon stroggýlon*	elemento redondo
συνάγοντα	*synágonta*	semejando tal
σύνδουλος	*sýndoulos*	compañero de esclavitud
συρικτής	*syriktés*	flautista
σῶμα/-ατα	*sôma/-ata*	cuerpo(s)
τά ἐπίγεια	*tá epígeia*	lo terrestre
τά ἐπιουράνια	*tá epiouránia*	lo celestial
τήν μονογενῆ μου	*tén monogenê mou*	a mi unigénito

τὸ ξύλον τῆς ζωῆς	*to xýlon tês zoês*	el árbol de vida
τὸ πᾶν	*tó pân*	la totalidad
τρισμέγιστος	*trismégistos*	tres veces muy grande
τριπρόσωπος	*triprósopos*	de tres caras
τρισώματος	*trisómatos*	de tres cuerpos
τριτοπάτορες	*tritopátores*	tritopatreo
ὑγρά	*hygrá*	fluidos
ὑγρὰ οὐσία	*hýgra ousía*	substancia húmeda
ὕδωρ	*hýdor*	agua
ὕδωρ ἀεικίνητον	*hýdor aeikíneton*	el agua siempre en movimiento
ὕδωρ θεῖον	*hýdor theîon*	agua divina
ὕλη	*hýle*	materia
φάρμακον ἀθανασίας	*phármakon athanasías*	remedio de inmortalidad
φάρμακον πύρινον	*phármakon pýrinon*	remedio ígneo
φάρμακοποιία	*phármakopoiía*	farmacopea, preparación de medicamentos
φάρω	*pháro*	hacer invisible
φρένες	*phrénes*	diafragma, pericardio, inteligencia
φρόνησις	*phrónesis*	prudencia
φυσική	*physiké*	natural
φυτόν	*phytón*	criatura
φύτωρ	*phýtor*	creador
φύω	*phýo*	crear
φῶς	*phôs*	luz
φωσφόρος	*phosphóros*	portador de luz, lucifer
χαλκάνθρωπος	*khalkántropos*	hombre de cobre
χθόνιος	*khthónios*	lo terrestre o que está bajo tierra
χρυσάνθρωπος	*khrysánthropos*	hombre de oro
χρυσοποιία	*khrysopoiía*	crisopeya, producción de oro
ψυχή ἁπάντων	*psykhé apánton*	alma del mundo
Ω	*ómega*	omega, letra última del alfabeto griego

TEXTOS LATINOS Y GRIEGOS

I. COMENTARIO SOBRE «EL SECRETO DE LA FLOR DE ORO»

3. LOS FENÓMENOS DEL CAMINO

B. ÁNIMUS Y ÁNIMA

60 mulier non habet animam, sed animum.

II. LAS VISIONES DE ZOSIMO

86[6] διασπάσας κατὰ σύστασιν ἁρμονίας.

86[15] chlamys pretiosa | colore vario circum notatis insignibar animalibus, hinc dracones Indici, inde gryphes Hyperborei | ... caput decore corona cinxerat, palmae candidae foliis in modum radiorum prosistentibus. | ad instar Solis exornatus, et in vicem simulacri constitutus | nocte media vidi Solem candido coruscantem lumine.

A. GENERALIDADES ACERCA DE LA INTERPRETACIÓN

88[23] Aqua Philosophica tibi in somno aliquoties manifestata. |... solum fructum arboris Solaris vidi in somniis Saturnum Mercurio nostro imponere. | ... vidimus te magistrum in somniis. Petiimus ut nobis subsidium Horfolto discipulo tuo offeras, quinutrimenti auctor est. | ex arbore illa immortali.

89[27] Aqua est quae occidit et vivificat.

89[28] Qui hanc aquam regenerandis hominibus praeparatum, arcana sui numinis admixtione fecundet: ut sanctificatione concepta, ab immaculato divini fontis utero, in novam renata creaturam, progenies caelestis emergat. Et quos aut sexus in corporea ut aetas discernit in tempore, omnes in unam pariat gratia mater infantiam.
89[29] Sacerdos dividit aquam manu in modus crucis.
90 Canis panem somniat, piscator pises.
90[31] Clara est illa <scientia>intellectum habentibus... facilis videturiis, qui eam sapiunt. | ... ut dicta sua non intelligerent, nisi quitali et tanto magisterio digni iudicarentur. | Solus ille qui scit facere lapidem philosophorum, intelligit verba eorum de lapide.

B. EL ACTO DE SACRIFICIO

91 ὁ ἀμέριστος καὶ μεμερισμένος νοῦς.
94 cruciabitur igne et sulphure| ut cruciatus scorpii.
95 παῖδες τῆς χρυσέας κεφαλῆς | circulatorium opus Solis | lutum splendidum... formatumque in substantiam pulcherrimam, in qua radii solares congregantur et elucent. | aqua... e radiis Solis vel Lunae.
95[49] In qua radii solis coniuncti sunt.
96 καὶ καταδραμοῦσα ἐπὶ τὸν Ποιμένανδρα καὶ βαπτισθεῖσα τῷ κρατῆρι, ἀνάδραμε ἐπὶ τὸ γένος τὸ σόν.
97[54] Κεράμιον... ὕδατος διαυγοῦς πλῆρες.
98[62] Quin immo in ambitu aquarum videns eum qui olim tribus pueris medius, ros in igne visus est, ignis nunc in Jordane micans, scaturiens, ipsum lumen inaccesum.
101[68] Est in mari piscis rotundus, ossibus et corticibus carens, et habet in se pinguedinem, mirificam virtutem, quae si lento igne coquatur, donec eius pinguedo et humor prorsus recedit, et postmodum teratur fortissime, et quousque lucescat, aqua maris imbuatur: deinde per hebdomadam sepeliatur, et postea assando candidetur.
101[69] Cuius oculi liniti arcana Philosophorum de facili potuerunt intueri.
101[71] ... habet in se III colores et IV naturas, et nascitur de viva re.
101[76] δύναμις γάρ, φησίν, ὑδατόχρους, ἥντινα δύναμιν, φησί, τουτέστι τὸν κρόνον.
103 Emite spiritum tuum, hoc est aquam... et renovabis faciem terrae | fluit spiritus <Verbi> et fluent aquae. | Aqua est spiritus.
103[84] ... aqua nostra fortior est igne... Et ignis respectu eius est tanquqm aqua respectu ignis vulgaris. Ideo dicunt Philosophi: Comburite aes nostrum igne fortissimo.
103[85] πυῤῥὸν αἷμα.
103[88] καὶ πῶς κατέρχονται τὰ ὕδατα εὐλογημένα τοῦ ἐπισκέψασθαι τοὺς νεκροὺς περικεμένους καὶ πεπεδημένους καὶ τεθλιμμένους ἐν σκότει καὶ γνόφῳ ἐντὸς τοῦ Ἅδου, καὶ πῶς εἰσέρχεται τὸ φάρμακον τῆς ζωῆς καὶ ἀφυπνίζει αὐτούς.
104 Draco interficit seipsum, maritat seipsum, impraegnat seipsum.

104[91] Descendat in hanc plenitudinem fontis virtus Spiritus Sancti, totamque huius aquae substantiam regenerandi fecundet effectu.

104[94] Ipsum est serpens luxurians, se ipsum impraegnans, in die uno parturiens, suo veneno cuncta interficit, ab igne fugit. | Natus est draco in nigredine, et pascitur Mercurio suo, et interficit seipsum. | Draco non moritur nisi cum fratre et sorore sua. | ... quia Sol et Luna coelestis semper cum coniunguntur, id in capite vel cauda draconis fieri necessum sit; In hoc facta est Solis et Lunae coniunctio et unitio accidente Ecclypsi.

106 Adolphe, sequere me, mostrabo tibi ea, quae praeparata tibi sunt, ut e tenebris in lucem transmeare possis.

107 τοῦ ἡλίου μέσον δρόμον ποιοῦντος.

109 Accipe vas, percute gladio, animam ejus accipe... Est itaque aqua haec nostra Vas nostrum. | ... rotundo vitreo vasculo, phiolae vel ovo simili, infunde.

109[103] ... assimulaverunt eam <aquam> ovo, quia circumdat totum, quod est in eo, habet enim totum in se quo indiget.

109[104] ... ovo philosophico... Alias Draco dicitur. | Draco autem est aqua divina.

109[108] Accipe ovum et igneo percute gladio. | Mortificatio <lapidis> | separatio elementorum.

110 gladio proprio se ipsum interficiens | penetrabilior omni gladio ancipiti.

110[109] Haec autem coniunctio Solis et Lunae, non fiet nisi post ipsorum corruptionem. Unde in allegorijs, Oportet enim utrunque occidi gladio proprio, imbibendo sibi animas permanentes, donec anima interius occultisima extinguatur.

110[111] extractio ex horto.

111 κατὰ σύστασιν ἁρμονίας.

112[119] Lapis noster fit ex una re.

112[120] ... donec videatis vas candescere, et veluti Iacinthum lucere.

113 Unus est lapis, una medicina, unum vas, unum regimen, unaque dispositio. | Sed omnia sint unum in uno circulo sive vase. | mensura ignis tui | ... hoc Stoici occultaverunt | Item lapis noster, hoc est ignis ampulla ex igne creatus est.

113[130] Et istud vas est Luna.

115[139] ... vas nostrum... iuxta vere Geometricam proportionem atque mensuram, et ex certa quadam circuli quadratura fabricari debere.

116 τὸ σκεῦος τοῦ πνεύματος.

116[143] ἐκ τοῦ ἄνωθεν πληρώματος κατεληλυθέναι.

117 Haec una clavis est ascencio aquae per vasis collum ad caput eius habens similitudinem animalis hominis... | Vas... oportet esse rotundae figurae: Ut sit artifex huius <aperis> mutator firmamenti, et testae capitis, ut cum sit res qua indigemus, res simplex.

117[148] opus non perficitur nisi vertatur in simplex | intelligentia est anima simplex | et intelligentia noscit, et quid superior eâ est, et circundat eam Deus unus, cuius qualitas apprehendi non potest. | ... res ex qua sunt res Deus invisibilis, et immobilis, cuius voluntate intelligentia condita est.

118 in cavernis et tenebrosis locis.

C. LAS PERSONIFICACIONES

124 accipe illum album hominem de vase | coniunctio sponsi et sponsae.

125 Et ut homo ex 4 elementis est compositus, ita est lapis, et ita est ex homine, et tu es eius minera, scil. per operationem, et de te extrahitur, scil. per divisionem: et in te inseparabiliter manet, scil. per scientiam. | Adeo ut tota Natura in homine tanquam in centro concurrat et unum de altero participet, et lapidis Philosophici materiam udique reperiri non injuria fuerit conclusum. | Quatuor sunt naturae quae Philosophicum constituunt hominem... quatuor sunt Elementa lapidis optime proportionata Philosophicum constituentia hominem, id est elixir perfectum humanum... lapis dicitur homo, quia nisi ratione, et scientia humana ad eum pervenitur.

125[162] corpus nostrum est Lapis noster.

D. EL SIMBOLISMO DE LA PIEDRA

126 ligamentum corporis et spiritus | factus est homo, qui prius erat mortuus in animam viventem.

127 deus absconditus in materia | Deus in homine | Assumptio Beatae Virginis Mariae.

132 super omnia lumina.

133 vivus lapis philosophicus.

E. EL SIMBOLISMO DEL AGUA

134 Unicornis est Deus, nobis petra Christus, nobis lapis angularis Jesus, nobis hominum homo Christus.

136[202] ... quae vidi proprijs oculis, et manibus meis palpavi.

137[204] Ascendit a terra in coelum, iterumque descendit in terram. | portavit illud ventus in ventre suo. | Et si nudus in coelos ascendero, tunc vestitus veniam in terram, et complebo omnes mineras. Et si in fonte auri et argenti baptisari fuerimus, et spiritus corporis nostri cum patre et filio in coelum ascenderit, et descenderit, animae nostrae reviviscent, et corpus meum animale candidum permanebit. | Certum est terram non posse ascendere, nisi prius coelum descenderit: terra autem in coelum sublimari dicitur, quando spiritu proprio soluta tandem cum eo una res efficitur. Hac similitudine tibi satisfaciam: Filius Dei delapsus [*sic*!] in virginem, ibique caro figuratus homo nascitur, qui cum nobis propter nostram salutem veritatis viam demostraste, pro nobis passus et mortuus, post resurrectionem in coelos remeat. Ubi terra, hoc est humanitas exaltata est, super omnes circulos Mundi, et in coelo intellectuali sanctissimae trinitatis est collocata. Pariformiter cum ego morior, anima adiuta gratia et meritis Christi ad fontem vitalem remeat, unde descenderit. Corpus in terram reveritur, quod tandem depuratum in extremo Mundi iudicio, anima è coelo labens, secum perducit ad gloriam.

137[207] carnem ex nobis assumptam in coelum duxit. | Ascendit a terra in coelum, iterumque descendit in terram, et recipit vim superiorum et inferiorum.
137[208] spiritus humidus et aereus.

F. EL ORIGEN DE LA VISIÓN

139 somnium a Deo missum.
139[211] Matrem mortifica, manus eius et pedes abscindens. | Accipe hominem, tonde eum, et trahe super lapidem... donec corpus eius moriatur. | Recipe Gallum... et vivum plumis priva, postpone caput eius in vitreo vase.
139[212] ... huius artis fundamentum, propter quam multi perierunt.
142[214] congelare (argentum vivum) cum suo mystico corpore.

III. PARACELSO COMO FENÓMENO ESPIRITUAL

LAS DOS FUENTES DEL SABER: LA LUZ DE LA NATURALEZA Y LA LUZ DE LA REVELACIÓN

148 luminositas sensus naturae.
149 summum bonum.

A. MAGIA

152 Nullis hic parcit Agrippa / Contemnit, scit, nescit, flet, ridet, irascitur, / insectatur, carpit omnia. / Ipse Philosophus, daemon, heros, Deus / et omnia.
154 scholastici vagantes.
155 mysterium et magnale Dei.
156[25] chorea S. Viti.

B. ALQUIMIA

158[27] … scientiam non esse aliud, nisi donum Dei, et Sacramentum.

C. LA DOCTRINA ARCANA

160 … in homine, qui ad similitudinem Dei factus est, inveniri <potest> causa et medicina.
160[34] Nam Planetae Sphaerae, et elementa in homine per revolutionem sui Zodiaci verius et virtuosius operantur, quam aliena corpora seu signa superiora corporalia.

161 Vide igitur, ne Lumen, quod in te est, tenebrae sint. | per magiam cagastricam.
162 ... et iste filius servabit te in domo tua ab initio in hoc Mundo et in alio.
163[44] filius ignis: «… hic iacet tota nostra philosophia».
163[45] combustio in igne propio | lapis noster propio iaculo interficit seipsum.
164 ipse… daemon, heros, Deus.

D. EL HOMBRE PRIMORDIAL

168[63] … est primus homo et prima arbor et prima criatura, sit cuiuscunque rei.

2. *DE VITA LONGA*: UNA EXPOSICIÓN DE LA DOCTRINA SECRETA

169 ex ore Paracelsi diligenter exceptus et recognitus.
169[68] Scaiolis nulla mortalitas inest. | mors et vita scaiolarum.

A. EL *ILIASTER*

170 Nihil mehercle vita est aliud, nisi Mummia quaedam Balsamita, conservans mortale corpus a mortalibus vermibus et aestphara, cum impressa liquoris sallium commistura.
170[71] Est salis interiores liquor suum a corruptione corpus tutissime praeservans naturaliter. Externus est terebenthina nullam vim ignis passa. | Balsamus elementorum externus est liquor Mercurii externi… rerum firmamentalis essentia, alias quinta.
171 qui ipsam quoque naturam antecellat. | coniunctionis vis atque potestas.
171[72] Alii aurum potabile esse volunt.
171[74] Idque ipssum tamen per corporalem operationem.
171[75] omne fumosum et humidum in quovis corpore | insitus terminus vitae, imo ipsa vita | mentis sive animi lapsum in alterum mundum.
171[77] iuxta favorem | Iliaster secundus vel praeparatus.
171[79] Denuo Simon ait, pater noster Adam, rursus ex Seth nepotem suscepit, memor eius Cabalae, quam sibi Raziel tradiderat quod ex sua propagatione nasceretur homo futurus salvator. Quare vocatus est Enos, id est, homo.
171[80] ... eius ultra mille sunt species... potius iuxta hoc, ut quilibet microcosmus peculiarem suam atque adeo perfectam coniunctionem habeat, quilibet, inquam, utrinque perfectam suam ac propriam virtutem.

B. EL *AQUASTER*

172[82] ... quod maxime necessarium est in hoc processu, erga iliastrum describamus, principio ut impurum animatum depuretur citra separatio-

nem elementorum, quod fit per tuam ipsius imaginationem, cum ea in animi tui confirmamento consistit, praeter omnem corporalem ac mechanicum laborem.

173 corpus coeleste sive supracoeleste.

173[83] metallorum... exaltatio, qua pondus, color, et constantia potissimum ad gradum excellentem perducuntur.

173[84] Quare microcosmum in sua interiore anatomia reverberati oportet in supremam usque reverberationem. | Reverberatio est ignitio, corpora igne vivo reverberante, et repercutiente incalcem subtiliorum reducens.

173[85] Comburite corpus aeris, nimio igne, et imbuet vos gratia quam quaeritis.

173[96] ... centri nullus est finis, virtutum eius etiam et arcanorum abyssus infinita.

174[102] signa ex aere in terram decidentia.

175 ... quod est superius, est sicut quod est inferius, ad perpetranda miracula rei unius.

C. ARES

176 peculiarem cuique speciei naturam atque formam ab aliis differentem largitur. | principium individuationis sensu strictiori.

176[106] Accipe petram post ingressum Solis arietem. | hanc rem <este Marte> esse... hominis, cujus complexio sit cholerica... Hic homo calidus et biliosus est ferrum... Vocatur homo quia habet animam, corpus, et spiritum... istud metallum, quamvis genitum sit virtute omnium stellarum et planetarum, est tamen specialiter in terra genitum virtute potentissimae et virtuosissimae polaris stellae dictae Septentriones. | proavus... omnium gentilium Deorum | Ab omni parte circumdatum tenebris nebulis et caliginibus, deambulare in mediis terrae visceribus, inibique absconditum <fuisse>... non genitum ab aliquo sed aeternum et omnium rerum patrem. | Deus terrae, vel Deus terribilis et ferrum... Antiqui attribuerunt aeternitatem et chaos pro sociis: aeternitas et argentum vivum praeparatum quod... est liquor aeternus. | Primus Daemogorgonis filius fuit Litigius, id est, sulphur illud dictum Mars... Chaos est illud sal terreum dictum Saturnus: est enim materia in eoque res omnis est informis.

D. MELUSINA

180 visio in mente apparens.

E. EL *FILIUS REGIUS* Y LA SUBSTANCIA ARCANA (MICHAEL MAIER)

182[121] Dominus diluvium inhabitare facit et sedebit Dominus rex in aeternum.

182[122] Vox Domini super aquas, Deus maiestatis intonuit, Dominus super aquas multas.

182[123] Salva me ex ore leonis.

182[124] Domine quando respicies? Restitue animam meam a malignitate eorum, a leonibus unicam meam.

182[125] Et nunc haec dicit Dominus creans te Iacob et formans te Israel. Noli timere quia redemi te et vocavi nomine tuo: meus es tu. Cum transieris per aquas tecum ero et flumina non operient te: cum ambulaveris in igne non combureris et flamma non ardebit in te...

182[126] Attollite portas principes vestras et elevamini portae aeternales: et introibit rex gloriae. Dominus fortis et potens: Dominus potens in proelio... Quis est iste rex gloriae? Dominus virtutum ipse est rex gloriae.

182[127] in stercore eiectus | in sterquiliniis | Lapidem animalem esse, qui tanquam serpens ex corruptione perfectissimae naturae humanae de industria inter duos montes emissus gignitur, scinditur et prolabitur, et in fossa cavernae clauditur.

183 materia... ex mente nascens sordida cogitatio et coenosae ratiocinationes peccati | Infixus sum in materiam profundi.

F. LA PRODUCCIÓN DEL UNO O CENTRO MEDIANTE DESTILACIÓN

186 per influxum et impressionem.

186[139] Nam ut ipsa <Divinitas> incomprehensibilis, invisibilis, non mensurabilis, infinita, indeterminata, et si quid ultra dici potest, omnia similiter in centro quadrare convenireque certum est. Hoc enim quia locum nullum occupat ob quantitatis carentiam, comprehendi non potest, videri, nec mensurari. Tum etiam cum ea de causa infinitum sit, et absque terminis, locum non occupat, nec depingi potest, vel imitatione fingi. Nihilominus omnia quae locum etiam non implent ob carentiam corpulentiae, ut sunt spiritus omnes, centro comprehendi possunt, quod utraque sint incomprehensibilia. | Ut igitur centri nullus est finis, virtutum eius etiam et arcanorum abyssus infinita nullo calamo satis describitur.

186[141] <Sol> primus post Deum, pater ac parens omnium vocatus est, cum in eo quorumvis seminaria virtus atque formalis delitescit. | Lunam esse matrem et uxorem solis, quae foetum spagiricum a sole conceptum in sua matrice uteroque vento gestat in aere.

187 infallibile medii centrum.

187[148] Τὸ ἓν γίνεται δύο, καὶ τὰ δύο γ? καὶ τοῦ γτου τὸ ἓν τέταρτον· ἐν δύ ἓν.

188 mediam inter supra et infra coelestes aquas naturam habebit. | spiritus ille aquarum supra coelestium.

188[153] Punctum solis id est germen ovi quod est in vitello.

G. LA CONJUNCIÓN EN LA PRIMAVERA

190 id quod continuum eius studium est.

190[156] fulminare metalla idem est ac repurgare. | Fulminatio est gradatio metallica cum excoctione ad purum incineritio, cuius perfectio veluti effulgente indicatur splendore. | mentis sive animi lapsus in alterum mundum.

190[158] Ex mortali enim nihil potest elici, quod pariat vitam longam, extra corpus est vita longa.

190[160] iaculum alicuius stellae vel eius repurgatione deiectum quid in terram.

193 exaltationes utriusque mundi | ad libidinis flammas pronissima | traduci in aliud potest.

193[170] in navicula veneris.

193[172] Quae referunt Martem... quae pungentibus spinis munitae sunt vel contactu suo cutem urunt, pungunt vel ampullant, ut cardo, urtica, flammula.

193[175] ... quae verno tempore quiddam contrahunt pingüe... Fit ex eo quod ladanum dicitur.

3. EL MISTERIO DE LA TRANSFORMACIÓN NATURAL

194 homo spiritualis in nobis regeneratus.

195 quod natura relinquit imperfectum, ars perficit.

A. LA LUZ DE LA OSCURIDAD

197 per gratiam Spiritus sancti | faecem et scoriam et terram damnatam.

197[180] Pharmaco ignito spolianda densi est corporis umbra.

199 Quando enim... supercoelestis coniunctio sese unit, quis virtutem ei quantumvis eximiam abneget?

B. LA UNIÓN DE LAS DOS NATURALEZAS DEL HOMBRE

201[188] Nihil enim aliud mors est, nisi dissolutio quaedam, quae ubi accidit, tim demum moritur corpus. | Huic corpori deus adiunxit aliud quoddam, puta coeleste, id quod in corpore vitae existit. Hoc opus, hic labor est, ne in dissolutione, quae mortalium est et huic soli adiuncta, erumpat.

201[189] ... imò sub vehiculo, sub quo adhuc delitescit, compescitur. | imaginarius internúsve homo.

204[191] Elementum purum temperatum.

205 cum locus tum corpus Jesihach.

C. LA CUATERNIDAD DEL *HOMO MAXIMUS*

206 spirituales mentis vires | a quo recedunt, et ad quem reflectuntur.

207 filii Scayolae et Anachmi | mentem exercere miris laboribus | mortales etiam superat labores.

207[202] Per quae vitam longam, sed etiam aeternam consequimus.

207[204] In quo me plurimum offendunt scaiolae.

208 mentales vires atque virtutes, mentalium artium proprietates | invisibilis homo maximus.

209 difficilis ille Adech | maximus ille Adech.

209[206] Dixit nanque Deus: Ecce Adam sicut unus ex nobis, non ex vobis inquit, sed unus ex nobis. Nam in vobis angelis, numerus est et alteritas. In nobis, id est Deo, unitas infinita, aeterna, simplicissima et absolutissima... Hinc sane conijcimus alterum quendam esse Adam coelestem, angelis in coelo demonstratum, unum ex Deo, quem verbo fecerat, et alterum esse Adam terrenum... Iste, unus est cum Deo, hic non modo alter est, verumetiam alius et aliud a Deo... Quod Onkelus... sic interpretatur... Ecce Adam fuit unigenitus meus.

209[207] ... in via eiecta, in stercore eiecta, in sterquilinis invenitur.

D. EL ACERCAMIENTO A LO INCONSCIENTE

210 <homines> crassiorum ingeniorum | neque hunc locum infringet aquaster. | difficilem illum Adech.

4. COMENTARIO A GERARD DORN

A. LA MELUSINA Y EL PROCESO DE INDIVIDUACIÓN

220 difficilis ille Adech | Miseros... mortales, quibus primum ac optimum thesaurum... natura recusavit, puta naturae lumen!

B. EL *HIEROSGAMOS* DEL HOMBRE ETERNO

223 ut in animis nostris concipiatur.

224[224] planetarum signacula et caracteres | Potest enim animus noster per imaginationem vel rationem quadam imitatione, ita alicui stellae conformari, ut subito cuiusdem stellae muneribus impleatur. | Debemus igitur in quovis opere et rerum applicatione vehementer affectare, imaginari, sperare firmissiméque credere, id enim plurimum erit adiumento... animum humanum quando per suas passiones et effectus ad opus aliquod attentissimus fuerit, coniungi ipsum cum stellarum animis, etiam cum intelligentiis: et ita quoque coniunctum causam esse ut mirabilis quaedam virtus operibus ac rebus nostris infundatur, cum quia est in eo rerum omnium apprehensio et potestas, tum quia omnes res habent naturalem obedientiam ad ipsum, et de neccessitate efficaciam, et movent ad id quod desiderat nimis forti desiderio. Et secundum hoc vericatur artificium characterum, imaginum, incantationum et sermonum. | Animus enim noster quando fertur in aliquem magnum excessum alicuius passionis vel virtutis, arripit saepissime ex seipso horam vel oppotunitatem fortiorem... hic est modus per quem invenitur efficacia <operationum>.

225 γάμος τοῦ ἀρνίου.
226 Si vos una cum aliis cognoscitis. | Conservus tuus sum et fratrum tuorum. | conceptum in animo nostro.

C. ESPÍRITU Y NATURALEZA

228[230] Tu quidem sancta, et humani generis humani sospitatrix…
dulcem matris affectionem miserorum casibus tribuis.
... ac ne momentum quidem tenue, tuis transcurrit beneficiis otiosum;
quin mari terraque protegas homines, et, depulsis vitae procellis salutatem porrigas dextram, qua Fatorum etiem inextricabiliter contorta retractas licia, Fortunae tempestates mitigas, et stellarum noxios meatus cohibes.
Ergo, quod solum potest, religiosus quidem, sed pauper alioquin, efficere, curabo; divinos tuos vultus, numenque sanctissimum intra pectores mei secreta conditum perpetuo custodiens, imaginabor.
229 Naturam expellas furca, tamen usque recurret!

D. EL SACRAMENTO ECLESIÁSTICO Y EL OPUS ALQUÍMICO

232 affirmo eum immortalem esse. | ad annum aniadin immortales perveniamus.
234 magistra rerum humanarum divinarumque | minime tamen usurpatis.
234[231] ... ad Cheyri, et ad sapphiricum Anthos referenda sunt, id est, ad binos illos philosophorum preciosos lapides. | Materia saphyrea, liquidum illud, in quo non est materia peccans.
236 mysteria fidei christianae | Hermeticus est, ut videris | Christianus ego sum, o rex, et Hermeticum simul esse non pudet.

EPÍLOGO

238 ex tenibris lux.

IV. EL ESPÍRITU MERCURIUS

Primera Parte

C. EL ESPIRITU EN LA BOTELLA

244[9] [Christus] qui est arbor vitae et spiritualis ac corporalis.
245[11] Ex me… fit panis ex quo venis totus mundus et fabricatur orbis terrae ex misericordia mea, nec deficit, quia donum Dei est.
245[12] status iustitiae originalis | status naturae integrae.
245[13] … et signavit super illum.
245[17] … aurum mundum tamquam vitrum perlucidum.

Segunda Parte

B. EL MERCURIUS COMO PLATA VIVA O COMO AGUA

255 aqua… tangentem non madefaciens. | humiditas maxime permanens, incombustibilis, et unctuosa.
256[35] Mercurius tenet aquam.
256[43] … nullus est ignis in toto opere nisi Mercurius.
256[44] … ignis… invisibilis, secretò agens.
256[45] In polo est Cor Mercurii, qui velut est Ignis, in quo requies est Domini sui, navigans per mare hoc magnum.
257[48] domus ignis idem, Enoch.
258[51] Ipsum enim est, quod ignem superat, et ab igne non superatur: sed in illo amicabiliter requiescit, eo gaudens.

D. EL MERCURIUS COMO ESPÍRITU Y ALMA

a. Mercurius como espíritu del aire

261 totus aëreus et spiritualis | serenitas aërea | lapis elevatus cum vento | spiritus visibilis…, tamen impalpabilis | spiritus prae cunctis valde purus | anima media natura | spiritus et anima corporum.
261[53] Quinto mense… spiracula facit.

b. Mercurius como alma

263 anima media natura.
263[67] <Mercurius est> spiritus et anima corporis.

c. Mercurius como espíritu en sentido incorpóreo y metafísico

264 sibi omnino similis.

E. MERCURIUS COMO DOBLE NATURALEZA

265 σώφρωι γενομένη.
267 varius ille Mercurius | Gigas geminae substantiae.
268 Mercurius sensu strictiori.
269[129] nascitur in duobus montibus.

F. MERCURIUS COMO UNIDAD Y TRÍADA

270 omnia solus et ter unus.
271 coelum Philosophicum infinita astrorum multitudine mirifice exornatum | Ego sum radix et genus David, stella splendida et matutina.
271[147] … filius… coloris coelici | … filius hominis fructus et virginis.
272 trinus et unus.

272[152] … sublimatur per se.

273 virgo castissima.

273[161] … coquito, donec stella septemplex appareat, per sphaeram circumcursitando.

273[163] … oritur simul sol cum luna in ventre Mercurii.

275 Leo de Tribu Catholica | leo de tribu Juda.

276 beneficus cum bonis, maleficus cum malis.

276[190] ignis occultus in Mercurio | Mercuriale hoc sulphur Sulphureusque ☿.

H. MERCURIUS Y EL DIOS HERMES

278 Epigramma Mercurio philosophico dicatum. | Arcadium hunc iuvenem infidum, nimiumque fugacem | in sterquilinio invenitur.

278[210] filius canis coelici coloris.

279 ἓν τὸ πᾶν.

281 Unum ego sum, et multi in me.

282[225] lapis benedictus | Igneus perfectusque Mercurios | … lapis Adamicus fit ex Adamico Mercurio in Evena muliere. | … quaesitum bonum est lapis noster et Mercurius.

283 Salvator omnium imperfectorum corporum | typus… Incarnationis Christi | consubstantialis parenti Hermaphrodito.

283[227] mediator pacem fascines inter inimicos.

283[231] Ego illumino aërem lumine meo, et calefacio terram calore meo, genero et nutrio naturalia, plantas et lapides, et demo tenebras noctis cum potentia mea, et facio permanere dies seculi, et illumino omnia luminaria lumine meo, et etiam in quibus non est splendor et magnitudo: quae quidem omnia ex meo opere sunt, cum induor vestimentis meis: et qui quaerunt me, faciant pacem inter me et uxorem meam.

283[232] Nam in Lapide sunt anima, corpus et spiritus, et tamen unus Lapis.

286 Transmutemini in vivos lapides philosophicos. | immensae diuturnitas meditationis | crimen laesae maiestatis humanae.

287 lapis est unus! | Hic lapis est subtus te, quantum ad obedientiam: suprà te, quo ad dominium: ergo à te, quantum ad scientiam: circa te, quantum ad aequales.

290 Vade, Satana. | Ὕπαγε, Σατανᾶ. | sine macula peccati.

299 lumen superans omnia lumina | Omnes enim vos filii lucis estis, et filii diei: non sumus noctis, neque tenebrarum.

299[247] Quoniam scientia creaturae in comparatione scientiae Creatoris quodammodo vesperascit: itemque lucescit et mane fit, cum et ipsa refertur ad laudem dilectionemque Creatoris; nec in noctem vergitur, ubi non Creator creaturae dilectione relinquitur.

301 Sed requies Dei requiem significat eorum qui requiescunt in Deo.

301[249] Et hoc cum facit in cognitione sui ipsius, dies unus est. | filius unius diei.

301[250] Cum nulla scientia melior sit illa qua cognoscit homo semetipsum, discutiamus cogitationes, locutiones atque opera nostra. Quid enim prodest nobis, si rerum omnium naturas subtiliter investigemus, efficaciter comprehendamus, et nosmetipsos non intelligamus?

301[251] Quapropter ipsa creaturae cognitio in semetipsa vespera, in Deo erat mane: quia plus videtur ipsa creatura in Deo, quam in se ipsa videatur.
301[252] Sunt alii quaerentes Deum per exteriora, deferentes interiora sua, quibus Deus interior est. | Redeamus ergo ad nos, ut possimus ascendere ad nos… In primo ascendimus ab istis exterioribus et inferioribus ad nos. In secundo ascendimos ad cor altum… In tertio ascensu ascendimus ad Deum. | contemptu nostri | Noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas: et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcende et teipsum. Sed memento cum te transcendis, ratiocinantem animam te transcendere.
301[253] Vespera fit, quando sol occidit. Occidit sol ab homine, id est lux illa justitiae, praesentia Dei. | Vespere demorabitur fletus: et in matutinum exsultatio.
301[255] … septimus iste dies non habet vespera.
302 Horridas nostrae mentis purga tenebras. | Occasus Christi, passio Christi.

V. EL ÁRBOL FILOSÓFICO

1. REPRESENTACIONES INDIVIDUALES DEL SÍMBOLO DEL ÁRBOL

321 Utimur et hodie Sapphiro in corde confortando. | admirandum Maioris Mundi Mysterium.
322 Hermaphroditi flos saphyricus.
336 lapis ex IV elementis compositus | aptissimus generationi.

2. APORTES A LA HISTORIA E INTERPRETACIÓN DEL SÍMBOLO DEL ÁRBOL

A. EL ÁRBOL COMO IMAGEN ARQUETÍPICA

350[27] Typus igitur nostrae conditionis fit arbor et speculum.
353[31] aurum philosophicum seu potabile.

B. EL ÁRBOL EN EL TRATADO DE IODOCUS GREVER

355[34] Secretum nobilissimum et verissimum venerabilis viri, domini Iodoci Greveri presbyteri.
357 individua unio sanctae Trinitatis.
357[42] ut vulgaria <fiant>physica.
357[45] Triptativa coniunctio: id est, trinitatis unio fit ex corpore, spiritu et anima… Sic ista trinitas in essentia est unitas: quia coaeternae simul sunt et coaequales. Tetraptiva coniunctio dicitur principiorum correctio. | laudabilissima coniunctio.

358[47] Et duo [*sic*] sunt terrea et duae aquae in nostro opere.
359[52] 'Απόθλιψον τὴν σταφυλήν. | … sanguis hominis, et succus uvae rubeus est ignis noster.
363 … qui cruce dispensa per quattuor extima ligni / quattuor adtingit dimensum patribus orbem, / ut trahat ad vitam populos ex omnibus oris. / Et quia morte crucis cunctis deus omnia Christus / extat in exortum vitae finemque malorum, / alpha crucem circumstat et ω,tribus utraque virgis / littera diversam trina ratione figuram / perficiens, quia perfectum est mens una, triplex vis.

E. SOBRE LA ESENCIA Y ORIGEN DEL ÁRBOL FILOSÓFICO

374[76] Cum corpus fuerit solutum, apparebunt aliquando rami duo, aliquando rami tres, aliquando plures.
374[77] ... ut in vitro vescet in modum arboris, in suo vitro fecit crescere in altum cum floribus discoloratis. | arbor philosophica ramis suis floruit.
374[78] Lilii auctor Senior dicit visionem eius <vasis> magis quaerendam quam scripturam.
374[79] Sal et arbor fieri potest in humido comodoque aliquo loco.
374[82] An ignoratis quod tota divina pagina parabolicè procedit? Nam Christus filius Dei modum servavit eundem et dixit: Ego sum Vitis vera.
374[85] Galenus dicit: De arbore Philosophica quae septem ramos habet…
375[86] Marcasita est materia metallica inmatura.
376[89] Momentanea fit ipsorum <scl. fructuum> coagulatio. | Fructus <sunt> per extremitates locustarum ab ultimae natura materiae protrusi.

F. LA INTERPRETACIÓN DEL ÁRBOL EN GERARD DORN

380[97] … quando evelluntur a suis locis, audietur et erit rumor magnus.
381[101] Scias frater, quod hoc nostrum magisterium de lapide secreto et officium honoratum, est secretum secretorum Dei, quod celavit suo populo, nec voluit ullis revelare, nisi illis, qui fideliter tanquam filij meruerunt, et qui eius bonitatem et magnitudinem cognoverunt. | … discipulus meus, Musa.

G. LA SANGRE DE COLOR DE ROSA Y LA ROSA

383 rosei coloris, rosaceus | omnia; et vincens omnia.
384 verus rectusque duplex Mercurius, vel Gigas geminae substantiae… Deus à natura homo heros etc. qui coelestem spiritum in se habet, qui omnia vivificat… Unicus perfectusque Salvator omnium imperfectorum corporum et hominum est, verus coelestisque animae medicus… Triuna universalis essentia quae Jehova appellatur.

384[106] Christus comparatur et unitur cum lapide terreno… eximius typus et viva Incarnationis Christi imago est.
384[107] Exultavit ut gigans.
384[109] triuna essentia.
388 per olfactum semper habet quandam amatoriam dilectionem erga hominem.
389 hortus aromatum | hortus conclusus | rosa mystica | domus divinae sapientiae.
390 in postremis temporibus.
390[121] leo de tribu Juda.
390[123] Et factus est sudor eius sicut guttae sanguinis.
391 Per crucem ad rosam.

H. EL ESTADO ESPIRITUAL DEL ALQUIMISTA

392[125] Hic est totius fortitudinis fortitudo fortis, quia vincet ominem rem subtilem, omnemque solidam penetrabit.
392[128] in civitate Polae stipendiatus in provincia Histriae.

I. DIVERSOS ASPECTOS DEL ÁRBOL

399 desinit in <anguem> mulier Formosa superne.
401 caudex arboris mortis | Accipe arborem et impone ei magnae aetatis hominem. | arbor in passione succisa.
401[140] Accipe illam albam arborem, et aedifica ei domum circumdantem, rotundam, tenebrosam, rore circumdatam, et impone ei hominem magnae aetatis, centum annorum.
403 ... qualiter haec pretiosissima arbor plantatur, cuius fructus qui comedit, non esuriet unquam. | Dico, quod ille senex de fructus illius arborsis comedere non cesta... quosque senex ille iuvenis fiat. | Ex his enim fructibus grani (huius) cibus vitae conficitur, qui de coelo descendit. | nutrimenti autor | Ego sum vitis vera. | … de pomis caeli et rore atque abysso subiacente, de pomis fructuum solis ac lunae, de vertice antiquorum montium, de pomis collium aeternorum.
403[149] fructus immortalis, vitam habens et sanguinem.
403[154] sacratissimae arbores Solis et Lunae, quae annuntiant vobis futura.

K. UBICACIÓN Y ORIGEN DEL ÁRBOL

406 Solaris arbor, et altera Lunaris.
407 crescens super monticulis | peculiaris hortus | summe laudata arbor | hortus Philosophorum.
407[173] Mons exiguus et magnus.
407[174] arbor fructifera in cordibus nostris excolenda.

407[175] O beatissime, ex incunabulis effloruisti plantae instar venustae, ex horto ascetico; tu adolevisti, onustus pomis Spiritus sancti exquisitissimis.

408[181] humiditas maxime permanens | Aqua ista habet intrinsecum ignem.

409 cuius radix est terra metallica, stipes eius rubicundus quedam nigredine perfusus: folia eius similia folijs maioranae, et sunt 30 secundùm aetatem lunae in crescentia et in descrescentia, flos eius citrinus. | Planetur itaque arbor ex eis <planetis sive metallis>, cuius radix adscribatur Saturno, per quam varius ille Mercurius ac Venus truncum et ramos ascendentes, folia, floresque fructum ferentes Marti praebent.

L. EL ÁRBOL INVERTIDO

411 … comae capitis tui sicut purpura regis vincta canalibus.

412 Inversam arborem stantem videri hominem placet Physicis, quod enim radix ibi, truncus et frondes, hic caput est et corpus reliquum cum brachijs et pedibus.

412[203] ὡς ὄντας (ἡμᾶς) φυτὸν οὐκ ἔγγειον ἀλλ᾽οὐράνιον. | Ψυχὴ δ᾽ἀνθρ´ωποισι ἀπ᾽αἰθέρος ἐρρίζωται.

414 pavo [ilegible], cignus, (h)arpia, filomena, hyrundo, fenix | viola, gladiola, lilium, rosa, crocus, solsequium, flos (…?).

414[212] Cur arborem dimisisti narrare, cuius fructum qui comedit, non esuriet unquam?

414[213] elementum lapidis magnis abundat.

M. PÁJARO Y SERPIENTE

415 et posuit terminum itineribus suis idoneum.

416[219] angeli serviunt ei

N. EL NUMEN FEMENINO DEL ÁRBOL

419 hominem perfectum et verum | Ex Anthropo autem et Gnosi natum lignum, quod et ipsum Gnosin vocant. | Illa autem arbor quae est in paradiso, ex qua agnoscitur bonum, ipse est Jesus et scientia eius quae est in mundo. | Inde <id est ex arbore> enim sapientia surgit.

O. EL ÁRBOL COMO PIEDRA

421 Item planta hanc arborem super lapidem, ne ventorum cursus timeat, etc.

421[237] Item accipe sapientiam vi intensissimam et ex ea vitam hauries aeternam, donec tuus <lapis> congeletur, ac tua pigredo exeat, tunc inde vita fit.

426[244] ἡ γὰρ φύσις τὴν φύσιν τέπρει καὶ ἡ φύσις τὴν φύσιν κρατεῖ καὶ ἡ φύσις τὴν φύσιν νικᾷ.

P. LA PELIGROSIDAD DEL ARTE

429 Cautus sit in diaboli illusionibus dignoscendis et praecavendis, qui se chemisticis operationibus saepius immiscet, ut operantes circa vana et inutilia detineat praetermissis naturae operibus.

429[250] Hoc est ergo magnum signum, in cuius investigatione nonnulli perierunt. | Scitote sapientiae investigatores, quod huius artis fundamentum, propter quod multi perierunt, unum quidem esse omnibus naturis fortius et sublimius.

429[255] odores et vapores mali mentem laborantis inficientes | <Opus> propter igneos, sulphureosque quos secum adfert halitus, periculosissimum. | <Aqua divina:> do plagam in faciem suam: id est, laesionem, quae edentatos facit, et multas infirmitates generat per fumum. | ... a principio lapis est sicut toxicum mortificans.

Q. COMPRENDER COMO MEDIO DE DEFENSA

437 et in hoc puncto totum est periculum.

R. EL MOTIVO DEL TORMENTO

444[287] Ideo fugiat (fugiet) a te omnis obscuritas.

446 si exaltatus fuero, omnia ad me traham. Ab eo tempore, quo partes sunt desponsatae, quae sunt crucifixae et exanimatae contumulantur simul mas et foemina et postea revivificantur spiritu vitae.

447 <Deus> conclusit angelo gladium irae suae de manibus eripere, cuius loco tridentem hamum substituit aureum, gladio ad arborem suspenso: et sic mutata est ira Dei in amorem.

S. LA RELACIÓN DEL TORMENTO CON EL PROBLEMA DE LA CONJUNCIÓN

455[303] Deus est circulus, cuius centrum est ubique, cuius circumferentia vero nusquam.

T. EL ÁRBOL COMO HOMBRE

458[310] Docet R. Zahira, dicens: ‘ex fructu arboris’ – non vero arboris huius, sed hominis, qui similis est arbori.

BIBLIOGRAFÍA

A. COLECCIONES DE TRATADOS ALQUÍMICOS DE DIVERSOS AUTORES

ALCHEMIA, DE. Opuscula [Opúsculos de alquimia], Nürnberg, 1541.
1. Gebrus Arabus (Geber), *Summa perfectionis metallorum, sive perfecti magisterii libri II* [pp. 20-205] [Suma de perfección].
2. *Tabula smaragdina Hermetis Trismegisti* [p. 363] [Tabla de esmeralda de Hermes Trimegisto].
3. Hortulanus (Hortulano), *Super Tabulam smaragdina commentarius* [pp. 364-373] [Comentario a la Tabla de esmeralda].

ALCHEMIA, DE. *Opuscula complura veterum philosophorum*, Frankfurt, 1550. *V.* Procedencia de las ilustraciones, Il II.

ARS CHEMICA, quod sit licita recte exercentibus, probationes doctissimorum iurisconsultorum [Arte química, para que sea lícita a los que la ejercen rectamente con ejemplos de doctísimos jurisconsultos], Strasbourg, 1566.
1. *Septem tractatus seu capitula Hermetis Trismegisti, aurei: Tractatus aureus* [pp. 7-31] [Siete tratados o capítulos de Hermes Trimegisto. Tratado áureo].
2. Hortulanus (Hortulano) *Commentariolus in Tabulam smaragdinam* [pp. 32 ss.] [Pequeño comentario a la Tabla de esmeralda].
3. *Consilium coniugii de massa solis et lunae* [pp. 48-263] [Encuentro conyugal de la masa del Sol y de la Luna].

ARTIS AURIFERAE, quam chemiam vocant... [Del arte aurífera que denominan química], 2 vols., Basel, 1593.

Volumen I

1. *Allegoriae super librum Turbae* [pp. 139-145] [Alegorías sobre el libro de la Turba].
2. *Aenigmata ex visione Arislei philosophi, et allegoriis sapientum: Visio Arislei* [pp. 146-154] [Enigmas de la visión del filósofo Arisleo y alegorías de los sabios. Visión de Arisleo].
3. *In Turbam philosophorum exercitationes* [pp. 154-182] [Reflexiones sobre la Turba de los filósofos].
4 *Aurora consurgens II: quae dicitur aurea hora* [pp. 185-246] [El levante de la aurora, llamado hora de oro]. Sólo vol. II.
5. *Rosinus* [Zosimos] *ad Sarratantam episcopum* [pp. 277-319] [Rosino (Zósimo) al obispo Sarratanta].
6. *Practica Mariae prophetissae in artem alchimicam* [pp. 319-324] [Ejercicios prácticos de arte alquímica de María Profetisa].
7. Calid: *Liber secretorum alchemiae* [pp. 325-351] [Libro de los secretos de la alquimia compuesto por Calid, hijo de Izaquio].
8. *Ignotus autor de secretis lapidis* [pp. 389-392] [Autor desconocido acerca de las piedras secretas].
9. *Tractatulus Avicennae* [pp. 405-437] [Pequeño tratado de Avicena].
10. *Liber de arte chimica incerti authoris* [pp. 575-631] [Libro sobre el arte química de autor incierto].

Volumen II

11. *Morienus Romanus: Sermo de transmutatione metallorum* [pp. 7-54] [Discurso sobre la transmutación de los metales].
12. *Scala philosophorum* [pp. 107-170] [Escalera de los filósofos].
13. *Rosarium philosophorum* [pp. 204-384] [Rosario de los filósofos]. Contiene una segunda versión de la *Visión de Arisleo*.
14. Arnaldus de Villa Nova, *Flos florum ad Regem Aragonum* [pp. 470-488] [Flor de flores dedicado al rey de Aragón].

AUREUM VELLUS oder der Güldin Schatz und Kunstkammer... von dem... bewehrten Philosopho Salomone Trismosino, Rorschach, 1598 [El vellocino de oro o la Flor de los tesoros traducido por S. Trismosin].

1. *Splendor solis* [pp. 8-93].
2. Melchior, cardenal y obispo de Brixen: Ein Philosophisch Werck unnd Gesprech von dem Gelben und Roten Man [pp. 299-337] [Una obra filosófica y un diálogo sobre el hombre amarillo y rojo].

Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie. Ed. W. H. Roscher, 11 vols., Leipzig, 1884-1890.

BIBLIOTHECA CHEMICA CURIOSA seu rerum ad alchemiam pertinentium thesaurus instructissimus... [Biblioteca química cuidada o tesoro ordenadísimo de lo relativo a la alquimia, ed. Jean-Jacques Manget], 2 vols., Genève, 1702.

Volumen I

1. Hermes Trismegistus, *Tractatus aureus de lapidis physici secreto* [pp. 400-445] [Hermes Trimegisto, Tratado áureo sobre el secreto de la piedra física].
2. *Dicta Belini* [pp. 478-479] [Dichos de Belino].
3. Lullius, *Codicillus seu vade mecum aut cantilena* [pp. 880-911].
4. Braceschus, *Lignum vitae* [pp. 911-938] [Madero de vida].
5. Altus, *Mutus liber, in quo tamen tota philosophia Hermetica, figuris hieroglyphicis depingitur...* [p. 938] [Altus, Libro mudo, en el que está expuesta toda la filosofía hermética mediante figuras jeroglíficas].

Volumen II

6. Petrus Bonus, *Margarita pretiosa, novella correctissima, exhibens introductionem in artem chemiae integram* [pp. 1-80] [Pietro Bono, Perla preciosa, novela correctísima que ofrece una introducción al arte química en su totalidad].
7. *Rosarium philosophorum* [pp. 87-119]. Otra versión [pp. 119-133].
8. Sendivogius, *Parabola, seu enigma philosophicum* [pp. 474-475] [Parábola o enigma filosófico].

MUSAEUM HERMETICUM reformatum et amplificatum [MUSEO HERMÉTICO, corregido y aumentado]. Frankfurt, 1678.

1. *Tractatus aureus de lapide philosophorum* [pp. 1-52] [Tratado áureo de la piedra filosofal].
2. *Hydrolithus sophicus, seu Aquarium sapientum* [pp. 73-144].
3. Flamellus, Nicolaus, *Tractatus brevis, sive Summarium philosophicum* [pp. 172-179] [N. Flamel, Breve tratado o sumario filosófico].
4. *Via veritatis unicae* [pp. 181-201] [El camino de la verdad única].
5. *Gloria mundi, alias Paradysi tabula* [pp. 203-304] [La gloria del mundo o tabla del paraíso].
6. Lamsprinck, *De lapide philosophico* [pp. 337-372] [Lamsprinck, Sobre la piedra filosofal].
7. Basilius Valentinus, *Practica una cum duodecim clavibus*, etc. *De magno lapide antiquorum sapientum* [pp. 377-432] [B. Valentín, Ejercicio uno con doce claves... De la gran piedra de los antiguos sabios].
8. Norton(us), *Tractatus chymicus dictus Crede mihi sive Ordinale* [pp. 433-532] [Norton, Tratado químico llamado Créeme u Ordinal].
9. Sendivogius, Michaelis, *Novum lumen chemicum, e naturae fonte et manuali experientia depromptum* [pp. 545-600] [Nueva luz química extraída de la fuente de la naturaleza y de la experiencia práctica].

10. Philalethes (C. Starkey), *Introitus apertus ad occlusum regis palatium* [pp. 647-699] [La entrada abierta al palacio cerrado del rey].
11. (Filaletes), *Metallorum metamorphosis* [pp. 741-774] [Transformación de los metales].
12. (Filaletes), *Brevis manuductio ad rubinum coelestem* [pp. 775-798] [Breve guía al rojo celestial].
13. (Filaletes), *Fons chemicae philosophiae* [pp. 799-814] [Fuente de la filosofía química].
14. Maier, *Subtilis allegoria super secreta chymiae* [pp. 701-740] [Alegoría sutil sobre los secretos de la química].

THEATRUM CHEMICUM, praecipuos selectorum auctorum tractatus... continens [Teatro químico, que contiene los principales tratados de los autores seleccionados]. Vols. I-III, Ursel, 1602; vols. IV, V y VI, Strasbourg, 1613, 1622, 1661.

Volumen I

1. Hoghelande, Theob. de, *De alchemiae difficultatibus liber* [pp. 121- 215] [Libro sobre las dificultades de la alquimia].
2. Dorneus, Gerardus, *Speculativa philosophia, gradus septem vel decem continens* [pp. 255-310] [Gérard Dorn, Filosofía especulativa, que contiene siete o diez grados].
3. *Tractatus de naturae luce physica, ex Genesi desumpta (Physica Genesis)* [pp. 367-404] [Tratado sobre la luz física de la naturaleza según el Génesis (Física del Génesis)].
4. *Physica Hermetis Trismegisti* [pp. 405-437] [Física de Hermes Trimegisto].
5. *Physica Trithemii* [pp. 437-450] [Física de Tritemio].
6. *De philosophia chemica ad meditativam comparata* [pp. 472-517] [Sobre la filosofía química comparada con la meditativa].
7. *De tenebris contra naturam, et vita brevi* [pp. 518-535] [Las tinieblas contra la naturaleza y la vida breve].
8. *De duello animi cum corpore* [535-550] [Sobre el combate del alma con el cuerpo].
9. *Congeries Paracelsicae chemiae de transmutationibus metallorum* [pp. 557-646] [Compilación de la química de Paracelso sobre la transmutación de los metales].
10. *De genealogia mineralium ex Paracelso* [pp. 646-671] [Sobre la genealogía de los metales según Paracelso].
11. Penotus, *De vera praeparatione et uso medicamentorum chemicorum* [*De medicamentis chemicis*, pp. 672-772] [Penot, Sobre la verdadera preparación y uso de las medicinas].
12. Bernardus Trevisanus, *De secretissimo philosophorum opere chemico (De chemico miraculo, quod lapidem philosophiae appellant)* [*De alchemia liber*, pp. 773-803] [B. Trevisano, De la obra química secretísima de los filósofos (Del milagro químico llamado piedra filosofal)].

Volumen II

13. Aegidius de Vadis, *Dialogus inter naturam et filium philosophiae* [pp. 95-123] [E. de Vadis, Diálogo entre la naturaleza y el hijo de la filosofía].
14. Penotus (alias B. de Portu Aquitanus), *Philosophi artem potius occultare conati sunt quam patefacere*... [tabla de símbolos, p. 123] [Penot, Los filósofos intentan mucho más esconder que manifestar su arte].
15. Riplaeus, *Duodecim portarum axiomata philosophica* [pp. 124-139] [Ripley, *Sir* George, Axiomas filosóficos de las doce puertas].
16. Dee, Ioannes, *Monas hieroglyphica* [pp. 218-243] [John Dee, Mónada jeroglífica.
17. Ventura, Laurentius, *De ratione conficiendi lapidis* [pp. 244-356] [Lorenzo Ventura, Sobre la manera de preparar la piedra].
18. Albertus Magnus, *De alchemia* [485-527] [A. Magno, Sobre la alquimia].
19. Albertus Magnus, *Scriptum super arborem Aristotelis* [pp. 524-527] [A. Magno, Escrito sobre el árbol de Aristóteles].

Volumen III

20. Greverus, *Secretum nobilissimum et verissimum* [pp. 783-810] [El secreto más noble y verdadero].
21. Melchiorus, *Addam et processum sub forma missae* [pp. 853-860] [Melchior, Adán y el proceso bajo la forma de la misa]

Volumen IV

22. Artefius, *Clavis maioris sapientiae* [pp. 221-240] [Llave de la sabiduría superior]
23. Happelius, *Aphorismi Basiliani sive canones Hermetici* [pp. 368-371] [Aforismos basilianos o cánones herméticos].
24. *Dialogus Mercurii, alchymistae, et naturae* [pp. 509-717] [Diálogo de Mercurio, el alquimista, y la naturaleza].
25. *Aenigma philosophorum sive symbolum Saturni* [pp. 518-524] [El enigma de los filósofos y símbolo de Saturno].
26. *Aurelia occulta philosophorum* [pp. 525-576] [Aurelia oculta de los filósofos].
27. Hermes Trismegistus, *Tractatus aureus de lapidis philosophici secreto, cum scholiis* [pp. 672-797] [Tratado aúreo sobre el secreto de la piedra filosofal, con anotaciones].

Volumen V

28. *Allegoriae sapientum: supra librum Turbae* [pp. 64-100] [Alegoría de los sabios sobre el libro de la Turba].
29. *Tractatus Micreris suo discipulo Mirnefindo* [pp. 101-113] [Tratado de Micrero para su discípulo Mirnefindo].
30. *Liber Platonis quartorum*... [pp. 114-208] [Libro de las tetralogías de Platón].

31. *Tractatus Aristotelis alchymistae ad Alexandrum Magnum, De lapide philosophico* [pp. 880-892] [Tratado de Aristóteles alquimista sobre la piedra filosofal dirigido a Alejandro Magno].
32. *Epistola... ad Hermannum archiepiscopum Coloniensem, De lapide philosophico* [pp. 893-900] [Carta al arzobispo de Colonia Hermann sobre la piedra filosofal].

Volumen VI

33. Vigenerus, *Tractatus de igne et sale* [1-139] [*Tratado sobre el fuego y la sal*].
34. Anónimo, *Instructio patris ad filium de arbore solare* [pp. 163-194] [Enseñanza paterna al hijo sobre el árbol solar].
35. Orthelius, *Commentarius* in Novum lumen chymicum Michaelis Sendivogii [pp. 397-458] [Comentario a la Nueva luz química de M. Sendivogius].

THEATRUM CHEMICUM BRITANNICUM... collected with annotations by Elias Ashmole [Teatro químico británico, recopilado y anotado por Elías Ashmole]. London, 1652.

1. Norton, Thomas, *The Ordinall of Alchemy* [pp. 1-106] [Ordinal de alquimia].
2. Versos pertenecientes a un rollo emblemático que se suponen inventados por G. Ripley [pp. 375-379] [Rollo Ripley].
3. Ripley, Prefacio a «Medulla» [pp. 389-392].

CÓDICES Y MANUSCRITOS

Basilea. Universitätsbibliothek. AX. 128b, contiene *De arbore contemplationis*
—. *Alchymistisches Ms*.
Berlín. Codex Berolinensis Latinus 532.
—. Codex Berolinensis Latinus Q. 584.
Leiden. Universitätsbibliothek. Codex Vossianus Chemicus 520 (29). Siglo XVI.
Londres, Ms. Sloane 5025. «Four Rolls Drawn in Lübeck» (*The Ripley Scrowle*), 1588.
—. Ms. Additional 15268. «Le Livre des Ansienes Estoires», siglo XIII.
Múnich. Staatsbibliothek. Codex Germanicus 598. *Das Buch der heiligen Dreifaltigkeit... und Beschreibung der Heimlichkeit von Veränderung der Metallen*, 1420.
New Haven. Yale University Library. German Alchemical Ms. (Mellon Collection) sobre el 1600.
París. Bibliothèque Nationale. Ms. gr. 2250.
—, —. Ms. gr. 2252.
—, —. Ms. gr. 2419.
—. Bibliothèque Ste. Geneviève. Ms. 2263-2264. *Lapidis philosophorum nomina*.

St. Gallen. Codex N. Vadiensis 390, contiene los *Turba philosophorum*, siglo XV.
—. Codex Germanicus Alchemicus Vadiensis, siglo XVI.
Vaticano. Codex Vaticanus Latinus 7286, siglo XVII.
Zúrich. Zentralbibliothek. Codex Rhenoviensis 172 (del Monasterio Rheinau). *Aurora consurgens*, siglo XV.

B. BIBLIOGRAFÍA GENERAL

Abraham Eleazar (Abraham el Judío), *Uraltes Chymisches Werk usw.*, Leipzig, 21760.
Abu'l-Qasim Muhammad ibn Ahamad al-Iraqi, *Kitab al-'ilm al-muktasab fi zira'at adh-dhahab (Book of Knowledge acquired concerning the Cultivation of Gold)*, trad. y ed. de E. J. Holmyard, Paris, 1923.
Agricola, Gregorius, *De animantibus subterraneis*, Basel, 1549.
Agrippa de Nettesheym, Enrique Cornelio, *De incertitudine et vanitate scientiarum declamatio invectiva*, Köln, 1584 [nueva trad. comentada por M. v. d. Poel, *Cornelius Agrippa The Humanist Theologian and his Declamations*, Brill, Leiden, 1997].
— *De occulta philosophia libri III*, Köln, 1533 [nueva ed. de V. Perrone Compagni, Cornelius Agrippa *De occulta philosophia Libri III*, Brill, Leiden, 1992].
Agustín de Hipona, *Opera omnia. Opera et studio monachorum ordinis S. Benedicti e congregatione S. Mauri*, 11 vols., Paris, 1836-1838 [*Obras*, BAC, Madrid, 1950 ss.].
— *Confessionum libri tredecim*. Vol. I [cols. 133-410].
— *De civitate Dei contra paganos libri viginti duo*. Vol. VII [completo].
— *De vera religione*. Vol. I [cols. 1205-1268].
— *Dialogus quaestionum sexaginta quinque*. Vol. VI [cols. 1073-1100].
— *Enarrationes in Psalmos*. Vols. IV/1 y 2 [Enarratio II in Psalmum XXIX, 1: cols. 190-204; Enarratio III in Psalmum CIII, 2: cols. 1639-1664].
— *Sermones ad populum* [Sermo IX «De decem chordis», cols. 71-92].
— *De spiritu et anima liber unus*. Vol. IV [cols. 1140-1212; atribuido a Agustín].
Alanus de Insulis (Alano de Lille), *Elucidatio in Cantica Canticorum*, Migne, PL CCX, cols. 51-110.
Alberto Magno (san), *De mineralibus et rebus metallicis*, en *Opera omnia*, ed. de A. y E. Borgner, 38 vols., Paris, 1890-1899 [vol. V, pp. 1-103].
Alciati, Andrea, *Emblemata cum commentariis*, Padova, 1661.
Aldrovandus, Ulysses (Ulisse Aldrovandi), *Dendrologiae naturalis scilicet arborum historiae libri*, Frankfurt, 1671.
Ambrosius, *De interpellatione Job et David*, Migne, PL XIV, cols. 798-850.
— *De XLII mansionibus filiorum Israel*, Migne, PL XVII, cols. 9-40.
Angelus Silesius, *Des A' S' Cherubinischer Wandersmann*, según la edición de la última copia manuscrita de 1675, ed. W. Bölsche, Jena, 21914. [*Peregrino querubínico*, trad. de F. Gutiérrez, J. Olañeta, Barcelona, 1985.]
Apastamba, en *Sacred Laws of the Āryas* (Sacred Books of the East II), Oxford, 1879.

Apokalypse des Elias (Apocalipsis de Elías), *v*. Steindorff.
Apokryphen, Die, und Pseudoepigraphen des Alten Testaments, 2 vols. [en uno], trad. y ed. E. Kautzsch, Tübingen, 1900, reed. 1921 [*Apócrifos del Antiguo Testamento* I-V, ed. A. Díaz Macho, Cristiandad, Madrid, 1982 ss.]*.
Apuleyo (Lucio Apuleyo de Madaura), *Metamorphoseos sive De asino aureo*, en *Opera 1*, 2 vols., Altenburg, 1778 [*El asno de oro*, trad. de F. Pejenaute Rubio, Akal, Madrid, 1988]*.
Ashvaghosha, *The Buddha-Karita*. En *Buddhist Mahâyâna Texts I* (Sacred Books of the East XLIX), Oxford, 1894.
Atharva-Veda, Hymns of the, trad. y ed. de M. Bloomfeld (Sacred Books of the East XLII), Oxford, 1897.
Aurora Consurgens. Ein dem Thoman von Aquin zugeschriebenes Dokument der alchemistischen Gegensatzproblematik, ed. y comentario de M.-L. v. Franz como tercera parte de C. G. Jung, *Mysterium coniunctionis* [OC 14, no inluida en la ed. española] [trad. de N. G. Amat, Índigo, Barcelona, 1997].
— *V.t.* (A) *Artis Auriferae* 4 [sólo II].
Avalon, Arthur, *v. Serpent Power, The.*
Baring-Gould, Sabine, *Curious Myths of the Middle Ages*, 2 vols., London/Oxford/Cambridge, ²1867-1868.
Basilio Valentín, *Practica una cum duodecim clavibus*, etc., *v.* (A) *Musaeum Hermeticum* 7.
Baynes, Charlotte Augusta, *A Coptic Treatise contained in the Codex Brucianus.* Manuscrito de Bruce 96 de la Bodleian Library, Oxford, Cambridge, 1933 [trad. de la ed. de C. Schmidt en F. García Bazán, *La gnosis eterna* I, pp. 279-365; *Tratado sin título*, pp. 339-365]*.
Benoit, Pierre, *L'Atlantide. Roman*, Paris, 1919.
Bernabé, Carta de, en *The Apostolic Fathers* (The Loeb Classical Library), 2 vols., London/New York, 1914 [vol. I, pp. 340-409] [trad. de D. Ruiz Bueno, en *Padres Apostólicos*, BAC, Madrid, 1965, pp. 771-810]*.
Bernardo de Claraval, *Sermones de tempore*, Migne, PL CLXXXIII, cols. 35-359 [trad. de G. Prado en *Obras de San Bernardo*, BAC, Madrid, 1947]*.
Béroalde de Verville, François, *Le Tableau des riches inventions... qui sont représentées dans le Songe de Poliphile*, Paris, 1600. Contiene los «registros estenográficos». *V.* Colonna y Fierz-David.
Berthelot, Marcellin, *La Chimie au moyen age*, 3 vols. (Histoire des Sciences), Paris, 1893.
— *Collection des anciens alchimistes grecs*, 3 vols., Paris, 1887-1888.
— *Les Origines de l'alchimie*, Paris, 1885.
Bezold, Carl [ed.], *Mĕ'arrath Gazzē. Die Schatzhöhle*, 2 partes, Leipzig, 1883-1888. [Bhagavad Gîtâ.] *The Song Celestial, or Bhagavad Gita*, trad. de E. Arnold, London, 1930 [*Bhagavad Gîtâ. El canto del Señor*, trad. de F. Tola, Monte Ávila, 1977].
Bodenstein, Adam von, *Onomasticon*. En Dictionarium Theophrasti Paracelsi ... a Gerardo Dorneo collectum, Frankfurt a.M., 1583.

* Las referencias dentro del texto remiten a esta edición española.

Böhme, Jacob, *Des gottseligen, hocherleuchteten J'B' Teutonici Philosophi alle Theosophischen Schriften*, 3 vols., Amsterdam, 1682.

— *Viertzig Fragen von der Seelen Vrstand, Essentz, Wesen, Natur und Eigenschafft, was sie von Ewigkeit in Ewigkeit sey*. Verfasset von Dr. Balthasar Walter, Liebhaber der Großen Geheimnüssen, und beantwortet durch J'B'.

Bono, Pietro, *Pretiosa margarita novella*, ed. Lacinius, Venetia, 1546.Otra versión en (A) *Bibliotheca Chemica Curiosa* 6.

Bousset, Wilhelm, *Hauptprobleme der Gnosis* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 10), Göttingen, 1907.

Brihadaranyaka Upanisad, *v*. *Upanisad.*

Budge, E. A. Wallis, *Amulets and Superstition*, London, 1930.

— *The Book of the Dead. Facsimiles of the Papyri of Hunefer, Anhai, Kerasher...*, London, 1899.

— *The Gods of the Egyptians,* 2 vols., London, 1904.

Bundahisn, *v.* West.

Caesarius Heisterbacensis (Cäsarius von Heisterbach), *Dialogus miraculorum*, ed. J. Strange, Köln/Bonn/Bruxelles, 1851.

Canticum de creatione, *v*. Horstmann.

Carter, Iesse Benedictus, *Epitheta Deorum quae apud poetas Latinos leguntur*. Suplemento a Koscher. *V. Lexikon, Ausführliches, der griechischen und römischen Mythologie*.

Casiodoro (Cassiodorus, M. Aurelius), *Historia tripartita*, Migne, PL LXX, cols. 879-1214.

Chaucer, Geoffrey, *The Canterbury Tales*, en *The Complete Works*, ed. F. N. Robinson. (Student's Cambridge Edition), Boston, 1933.

Chrétien de Troyes, *v*. Hilka.

Christensen, Arthur, «Les Types du premier Homme et du premier Roi dans l'histoire légendaire des Iraniens»: *Archives d'Études Orientales* (Stockholm) XIV (1917).

Chwolsohn, Daniel, *Die Ssabier und der Ssabismus*, 2 vols., Petersburg, 1856.

Cicerón, Marco Tulio, *De natura deorum*, en M. Tullii Ciceronis scripta quae manserunt omnia. Ed. C. F. W. Müller, Parte IV, 2 vols., Leipzig, 1878 [*Sobre la naturaleza de los dioses*, trad. de F. Samaranch, Aguilar, Buenos Aires, ²1982; ed. bilingüe, introd. y notas de J. Pimentel Álvarez, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1986].

Colonna, Francesco, *Hypnerotomachia Poliphili...*, Venezia, 1499.

— *V*. Béroalde de Verville y Fierz-David.

Coomaraswamy, Ananda K., «The Inverted Tree»: *Quarterly Journal of the Mythic Society* (Bangalore) XXIX (1938-1939), pp. 111-149.

Corpus Hermeticum, *v*. Scott.

Crawley, Alfred Ernest, *The Idea of the Soul*, London, 1909.

Cumont, Franz, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra,* 2 vols., Bruxelles, 1896-1899.

De chemia, *v*. Zadith Senior.

De simplicium medicamentorum facultatibus libri XI, Theodorico Gerardo interprete [cols. 1012-1144].

Dee, John, *v.* (A) *Theatrum Chemicum* 16.
Deursen, A(rie) van, *Der Heilbringer. Eine ethnologische Studie über den Heilbringer bei den nordamerikanischen Indianern*, Gröningen/Den Haag/Batavia, 1931.
Deussen, Paul, *Allgemeine Geschichte der Philosophie. Mit besonderer Berücksichtigung der Religionen*, 2 vols., Leipzig, 1906-1915.
Dieterich, Albrecht, *Eine Mithrasliturgie*, Berlin, [2]1910.
Dinan, W., *Monumenta historica Celtica*, London, 1911.
Dioscórides (Pedanius Dioscorides Anazarbeus), *De medica materia libri VI*, Lyon, 1554.
Dorn, G., *Theophrasti Paracelsi libri V De vita longa*, Frankfurt, 1583.
— *V.* (A) *Theatrum Chemicum* 2 ss.
Dozy, Reinhart y De Goeje, M. J., «Nouveaux documents pour l'étude de la religion des Harraniens», en *Actes du sixième congrès international des orientalistes (1883)*, London, 1885.
Du Cange, Charles du Fresne, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae Latinitatis*, 6 vols., 1733-1736.
Eisler, Robert, *Weltenmantel und Himmelszelt. Religionsgeschichtliche Untersuchungen zur Urgeschichte des antiken Weltbildes*, 2 vols., München, 1910.
Eleazar, Abraham, *v.* Abraham Eleazar.
Eleazar ben Hicarno (Eliezer ben Hyrcanus), *Pirkê de Rabbi Eliezer*, trad. y ed. de G. Friedlander, London/New York, 1916.
Eliade, Mircea, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (Bibliothèque scientifique), Payot, Paris, 1951. Ed. alemana, *Schamanismus und archaische Ekstasetechnik*, Rascher, Zürich, 1956 [trad. española de E. de Champourcín, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, México, 1960].
Encyclopaedia of Religion and Ethics, ed. J. Hastings, 13 vols., Edinburgh, 1908-1926.
Epifanio, [*Panarion.*] *Contra octoginta haereses opus quod inscribitur Panarium sive Arcula*, Migne, PG XLI, col. 173 - XLII, col. 832. Ed. K. Holl, 3 vols. (Griechische christliche Schriftsteller), Leipzig, 1915-1933 [Vol. I, p. 169- vol. III, p. 496].
Escalígero, José Justo, *Animadversiones in Chronologia Eusebii*, en *Thesaurus temporum, Eusebii... chronicorum canonum... libri duo* [sin determinación de lugar], 1606.
Esdras, *Cuarto Libro de*, *v. supra Apokryphen, Die, und Pseudoepigraphen*.
Estobeo, Juan. *V.* Stobaeus.
Euquerio de Lyon, *Liber formularum spiritalis intelligentiae [De spiritalibus formulis]*, en *Divi Eucherii Episcopi Lugdunensis Commentarii in Genesim...,* Roma, 1564 [Migne, PL I, cols. 727-772].
Eutimio Zigabeno, *Panoplia dogmatica*, Migne, PGL CXXX [vol. completo].
Eutiquio (de Alejandría), *Annales*, Migne, PGL CXI, cols. 907-1156.
Evans-Wentz, E. Y., *v. Tibetanische Totenbuch, Das*.
Ferguson, James, *Tree and Serpent Worship*, London, 1868.
Ferguson, John, *Bibliotheca chemica*, 2 vols., Glasgow, 1906.
Ficino, Marsilio, *De vita libri tres*, Basel, 1549.

Fierz-David, Linda, *Der Liebestraum des Poliphilo. Ein Beitrag zur Psychologie der Renaissance und der Moderne*, Rhein, Zürich, 1947.
Figulo, Benedicto (Benedict Torpfer), *Paradisus aureolus hermeticus*, etc., Frankfurt a.M., 1608.
— *Rosarium novum olympicum et benedictum*, Basel, 1608.
Fírmico Materno, Julio, *Liber de errore profanarum religionum*, en *M. Minucii Felicis Octavius et Julii Firmici Materni Liber de errore profanarum religionum*, ed. K. Halm (Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum II), Wien, 1867. *V.t.* Migne, PL XII, cols. 918-1050.
Flamel, Nicolás, *v.* (A) *Musaeum Hermeticum* 3.
Franz, Marie-Louise von, *Die Passio Perpetuae*, en C. G. Jung, *Aion*, Rascher, Zürich, 1951 [OC 9/2].
— (ed.), *Aurora Consurgens. Ein dem Thomas von Aquin zugeschriebenes Dokument der alchemistischen Gegensatzproblematik*, Rascher, Zürich, 1957. *V. Aurora Consurgens* (parte I).
Frazer, *sir* James George, *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*. Parte I: *The Magic Art*, vols. 1 y 2. Parte IV: *Adonis, Attis, Osiris*, vols. 5 y 6, London, 1911 y 1907 [trad. española de E. y T. I. Campuzano, *La rama dorada*, FCE, México, 1944].
— *Totemism and Exogamy*, 4 vols., London, 1910.
Frobenius, Leo, *Das Zeitalter des Sonnengottes*, Berlin, 1904.
Galeno, Claudio (Galenus Pergamenus), *De simplicium medicamentorum facultatibus libri XI*, en *Epitome Galeni Pergameni operum* [cols. 1012-1144], Strasbourg, 1604.
Ganz, Rabbi David, *Chronologia sacro-profana*, Leiden, 1644.
García Bazán, Francisco, *La gnosis eterna. Antología de textos gnósticos griegos, latinos y coptos*, 3 vols.: I, Trotta/Edicions de la Universitat de Barcelona, 2003; II. *Pístis Sophía/Fe Sabiduría*, Trotta, Madrid, 2007; III, Trotta, Madrid, en preparación. *V.t.* Baynes, Hipólito de Roma, Ireneo de Lyon, Mead, *Pístis Sophía*, Pselo, Zósimo de Panópolis.
Gaudencio, *Sermo XIX*, Migne, PL XX, cols. 981-993.
Geber (árabe), *v.* (A) *De Alchemia* 1 [*De la suprema perfección o del magisterio perfecto*, trad. de Maremagnum, Humanitas, Barberá del Vallés, 2000].
[Gessner, Conrad], *Epistolarum medicinalium C'i G'i, philosophi et medici Tigurini libri III*, Zürich, 1577.
Godefridus (Gottfried von Admont), *Homilia III in Dominica I Adventus*, Migne, PL CLXXIV, cols. 32-36.
— *Homilia LXIII in Vigiliam Assumptionis*, Migne, PL CLXXIV, cols. 957-959.
Goethe, Johann Wolfgang von, *Werke. Vollständige Ausgabe letzter Hand*, 31 vols., Cotta, Stuttgart, 1827-1834 [*Obras Completas*, trad. de R. Cansinos-Asséns, 4 vols., Aguilar, Madrid, 1945].
— *Faust*, Primera Parte, vol. XII y Segunda Parte, vol. XLI.
Gourmont, Rémy de, *Le Latin mystique. Les poètes de l'antiphonaire et la symbolique au moyen âge*, Paris, [2]1922.
Gray, Ronald D., *Goethe the Alchemist. A Study of Alchemical Symbolism in Goethe's Literary and Scientific Works*, Cambridge University Press, Cambridge, 1952.

Gregorio Magno, *In septem Psalmos poenitentiales expositio*, Migne, PL LXXIX, cols. 549-658.
— *Moralia in Job*, Migne, PL LXXV, col. 509 hasta LXXVI, col. 782.
— *Super Cantica Canticorum expositio*, Migne, PL LXXIX, cols. 471-548.
Grimm, Jacob [Ludwig], *Deutsche Mythologie*, 4.ª ed., ed. Elard Hugo Meyer, 3 vols., Gütersloh, 1876-1877.
— Brüder, *Kinder- und Hausmärchen*, comp. de los hermanos Grimm, 2 vols., Jena, 1922.
Grünbaum, Max, *Jüdisch-deutsche Chrestomathie*, Leipzig, 1882.
Haggard, Henry Rider, *She. A History of Adventure*, London, 1887 [y reeds.].
Hastings, James, *v. Encyclopaedia of Religion and Ethics*.
Hegemonio, *Acta Archelai,* ed. Charles Henry Beeson (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte), Leipzig, 1906.
Henoc, *v. Apokryphen, Die, und Pseudoepigraphen* [F. Corriente, A. Piñero, A. de Santos Otero, M.ª A. Navarro, E. Martínez Borobio y G. Aranda, *Apócrifos del Antiguo Testamento IV, Ciclo de Henoc*, Cristiandad, Madrid, 1984]*.
Hermes Trimegisto (Hermes Trismegistus), *v.* (A) *De Alchemia* 2; *Ars Chemica* 1; *Bibliotheca Chemica Curiosa* 1; *Musaeum Hermeticum* 1; *Theatrum Chemicum* 27.
Hermetica, ed. Walter Scott, 4 vols., Oxford, 1924-1936 [*Textos herméticos,* trad. de X. Renau, Gredos, Madrid, 1999].
Hermolaus Barbarus, *v.* Maier, Michael, *Symbola aureae mensae*.
[Hildegarda de Bingen,] *H's Brief an Mönch Wibert von Gembloux über ihre Visionen* (del año 1171), en *Schriften der Heiligen H' von B'*, selecc. y trad. de Johannes Bühler, Leipzig, 1922.
Hilka, Alfons, *Der altfranzösische Prosa-Alexander-Roman nach der Berliner Bilderhandschrift*, Halle, 1920.
— [ed.] *Der Percevalroman (Li Contes del Graal). Von Christian von Troyes*, en *Sämtliche erhaltene Werke*, ed. Wendelin Forster, V, Halle, 1932.
Himnos del Atharva-Veda, *v. Atharva-Veda*.
Hipólito de Roma, *Elenchos* [= *Refutatio omnium haeresium*], ed. Paul Wendland (Die griechischen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte), Leipzig, 1916. [Nueva ed. de M. Marcovich, *Refutatio omnium haeresium*, Berlin, 1986 (*Refutación de todas las herejías*, libros V- VIII, en *La gnosis eterna* I; *Los gnósticos* II, trad. de J. Monserrat, Gredos, Madrid, 1983)]*.
Hoghelande, Th. de, *De alchemiae difficultatibus, v.* (A) *Theatrum Chemicum* 1.
Holmberg, Uno, *Der Baum des Lebens*, en *Annales Academiae Scientiarum Fenicae*, Series B/XVI (Helsinki, 1922-1923).
Holmyard, E. J., *v.* Abu'l-Qâsim.
Honorio de Autún, *Speculum de mysteriis ecclesiae*, Migne, PL CLXXII, cols. 807-1108.
Horacio (Quintus Horatius Flaccus), *Werke*, 2 vols., ed. O. Keller y A. Holder, Leipzig, 1899-1925.
Horstmann, Carl, *Sammlung altenglischer Legenden*, 2 vols., Heilbronn, 1878-1881 [*Canticum de creatione*, vol. I, pp. 124-138].

Hortulano, *v.* (A) *De Alchemia* 3 [*Explicación de la tabla de esmeralda*, trad. de M. A. Muñoz Moya, Muñoz Moya Editores Extremeños, Brenes, 2001].
— *V.* (A) *Ars chemica* 2.
Horus Apollo (Horapolo Niliacus), *Selecta hieroglyphica, sive sacrae notae Aegyptiorum et insculptae imagines*, Roma, 1597 [*Hieroglyphica*, trad. de M.ª J. García Soler, Akal, Madrid, 1991].
Hyslop, James H., *Science and a Future Life*, Boston, 1905.
I Ging, *Das Buch der Wandlungen*, trad. y ed. de Richard Wilhelm, Jena, 1924 [*I Ching*, trad. de D. J. Vogelmann, Edhasa, Buenos Aires, 1979].
Ignacio de Loyola, *Geistliche Übungen*, trad. de A. Feder, ed. de H. Raitz, Friburgo, 1939 [*Ejercicios espirituales*, Sal Terrae, Santander, 1991].
Indianermärchen, *v. Märchen der Weltliteratur, Die*.
Ireneo de Lyon, *Contra omnes haereses libri quinque*, ed. J. E. Grabe, London, 1702 [*Contra las herejías*, libro I, en *La gnosis eterna* I; *Los gnósticos* I, trad. de J. Monserrat, Gredos, Madrid, 1983]*.
Jacobsohn, Helmut, *Die dogmatische Stellung des Königs in der Theologie der alten Ägypter* (Ägyptologische Forschungen VIII), Glückstadt, Hamburg/New York, 1939.
Jaffé, Aniela, *Bilder und Symbole aus E. T. A. Hoffmanns Märchen «Der Goldene Topf»*, en C. G. Jung, *Gestaltungen des Unbewussten* (*v. infra)*.
Jung, Carl Gustav[1], *Sobre la psicología de la* dementia praecox*: un ensayo* (1907), OC 3,1.
— *Tipos psicológicos* (1921), OC 6.
— «En memoria de Richard Wilhelm» (1930), OC 15,5.
— *Los arquetipos y lo inconsciente colectivo* (1933-1955), OC 9/1. Las contribuciones de Jung en este volumen: «Sobre los arquetipos de lo inconsciente colectivo»; «Sobre el simbolismo del mándala»; «Sobre el renacer»; *v.t.* en este volumen.
— «Acerca de la empiria del proceso de individuación» (1934/1950), OC 9/1,11.
— *Sobre los arquetipos de lo inconsciente colectivo* (1934/1954), OC 9/1,1.
— *Psicología y religión (Terry Lectures)* (1938-1940), OC 11,1.
— «Sobre el simbolismo del mándala» (1938/1950), OC 9/1,12.
— «Sobre el renacer» (1940/1950), OC 9/1,5.
— «Paracelso como médico» (1942), OC 15,2.
— *Ensayo de interpretación psicológica del dogma de la Trinidad* (1942/1948), OC 11,2.
— «El símbolo de la transubstanciación en la misa» (1942/1954), OC 11,3.
— «Acerca de la psicología de la meditación oriental» (1943/1948), OC 11,14.
— *Psicología y alquimia* (1944), reed. rev. 1952, OC 12.
— «El enigma de Bolonia» (1945), OC 14,2, *v.* Oeri.
— *La psicología de la transferencia* (1946), OC 16,12.

1. En orden cronológico.

— «Acerca de la fenomenología del espíritu en los cuentos populares» (1946/1948), OC 9/1,8.
— «Consideraciones teóricas acerca de la esencia de lo psíquico» (1947 [con el título «El espíritu de la psicología»]/1954), OC 8,8.
— *Symbolik des Geistes. Studien über psychische Phänomenologie, mit einem Beitrag von Riwkah Schärf* (Psychologische Abhandlungen VI), Rascher, Zürich, 1948, reed. 1953. Las colaboraciones de Jung en *Los arquetipos y lo inconsciente colectivo* (OC 9/1), *Acerca de la psicología de la religión occidental y de la religión oriental* (OC 11) y en este volumen.
— *Gestaltungen des Unbewussten* (Psychologische Abhandlungen VIII) (Configuraciones de lo inconsciente. Tratados psicológicos VIII), Rascher, Zürich, 1950. Las colaboraciones de Jung en *Los arquetipos y lo inconsciente colectivo (*OC 9/1), *Sobre el fenómeno del espíritu en el arte y en la ciencia* (OC 15) y en este volumen.
— *Aion. Investigaciones sobre la historia de los símbolos* (1951), OC 9/2.
— *Respuesta a Job* (1952), OC 11,9.
— *Símbolos de transformación* (1952), OC 5 (reelaboración del libro *Transformaciones y símbolos de la libido* [1912]).
— *Von den Wurzeln des Bewußtseins. Studien über den Archetypus* (Psychologische Abhandlungen IX), Rascher, Zürich, 1954 (*La dinámica de lo inconsciente* [OC 8]; «Sobre lo inconsciente» [OC 10,1]; *Acerca de la psicología de la religión occidental y de la religión oriental* [OC 11] y este volumen).
— y Pauli, Wolfgang, *Naturerklärung und Psyche* (Studien aus dem C. G. Jung-Institut IV), Rascher, Zürich, 1952 [La contribución de Jung, OC 8].
— *V. Tibetanische Totenbuch, Das*.
— *V.* Wilhelm, Richard.
Jung, Emma y M. L. von Franz, *Die Graalslegende in psychologischer Sicht*, Olten, 1980 [*La leyenda del Grial*, trad. de J. Priego, Kairós, Barcelona, 1999].
Kagarow, Eugen, «*Der umgekehrte Schamanenbaum*»: *Archiv für Religionswissenschaft* (Leipzig/Berlin) XXVII (1929), pp. 183-185.
Kern, Otto [ed.], *v. Orphicorum fragmenta*.
Khunrath, Henricus, *Amphitheatrum sapientiae aeternae solius verae* etc., Hanau, 1609.
— *Von hylealischen, das ist, primaterialischen catholischen oder algemeinem natürlichen Chaos*, Magdeburg, 1597.
Kindt-Kiefer, Johann Jakob, *Untersuchung über die Fundamentalstruktur der staatlichen Ganzheit*, tesis doctoral, Universidad de Zúrich, Bern, 1940.
Kircher, Athanasius, *Mundus subterraneus*, en *XII libros digestus*, 2 vols., Amsterdam, 1678.
Knorr von Rosenroth, Christian (ed.), *Kabbala denudata seu Doctrina Hebraeorum*, 2 vols., Sulzbach/Frankfurt a.M., 1677/1684.
Knuchel, Eduard Fritz, *Die Umwandlung in Kult, Magie und Rechtsbrauch* (Schriften der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde 15), Basel, 1919.
Kopp, Hermann, *Die Alchemie in älterer und moderner Zeit*, 2 vols., Heidelberg, 1886.

Koran, Der, trad. de L. Ullmann con notas, Bielefeld, [4]1857 [*El Corán*, ed. J. Cortés, Barcelona, Herder, 1995; trad. de J. Vernet, Óptima, Barcelona, 1999].
Krickeberg, W., *v. Märchen der Weltliteratur, Die*.
Krueger, Gustav, *Das Dogma von der Dreieinigkeit und Gottmenschheit in seiner geschichtlichen Entwicklung dargestellt* (Lebensfragen. Schriften und Reden, ed. Heinrich Weinel), Tübingen, 1905.
Lacinius, Janus, *v.* Bono.
Lambsprinck, *De lapide philosophico*, *v.* (A) *Musaeum Hermeticum* 6 [*Tratado de la piedra filosofal,* trad. de J. Peradejordi Salazar, Obelisco, Barcelona, 1987].
Lazarelli, Ludovico, *v.* Reitzenstein, Richard, *Poimandres*.
Lévy-Bruhl, Lucien, *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (Travaux de l'année sociologique), Paris, [2]1912.
Lexicon, Ausführliches, der griechischen und römischen Mythologie, ed. W. H. Roscher *et al.*, 11 vols., Leipzig, 1884-1890.
Lippmann, Edmund O. von, *Entstehung und Ausbreitung der Alchemie*, 3 vols., Berlin, 1919-1954.
Lulio, Raimundo, *Liber qui codicillus seu vademecum inscribitur*, *v.* (A) *Bibliotheca Chemica Curiosa 3* [Libro que lleva por título librito ayuda-memoria o cantilena], Köln, 1563.
Maier, Michael, *De circulo physico, quadrato, hoc est auro* etc., Oppenheim, 1616.
— *Secretioris naturae secretorum scrutinium chymicum*, Frankfurt a.M., 1687.
— *Symbola aureae mensae duodecim nationum,* Frankfurt a.M., 1617.
— *Subtilis allegoria super secreta chymiae*, *v.* (A) *Musaeum Hermeticum* 14.
Maitland, Edward, *Anna Kingsford, her Life, Letters, Diary, and Work*, 2 vols., London, 1896.
Maitrâyana-Brâhmana-Upanisad, Parte II, trad. de Max Müller (Sacred Books of the East XV), Oxford, 1900.
Manget, Jacobus Johannes [ed.], *v.* (A) *Bibliotheca Chemica Curiosa*.
Märchen, Die, der Weltliteratur, ed. Friedrich von der Leyen y Paul Zaunert, Diederichs, Jena, vols. citados:
— *Indianermärchen aus Nordamerika*, ed. Walter Krickeberg, 1924.
— *Märchen der Azteken, Inka, Maya und Muiska*, ed. Walter Krickeberg, 1928.
Marcial (Marcus Valerius Martialis), *Epigrammata*, ed. Walter Gebert, Leipzig, 1896 [*Epigramas*, trad. de J. Fernández Valverde y A. Ramírez de Verger, Gredos, Madrid, 1999].
Marsilio Ficino, *v.* Ficino.
Matthews, Washington, «The Mountain Chant», en *Fifth Annual Report of the U.S. Bureau of American Ethnology* (Washington, 1887), pp. 379-467.
Mead, G. R. S., *The Doctrine of the Subtle Body in Western Tradition. An Outline of What the Philosophers Thought and Christians Taught on the Subject*, London, 1919 [F. García Bazán, *El cuerpo astral*, Obelisco, Barcelona, 1993].
Mechthild von Magdeburg, *Liber gratiae spiritualis*, Venezia, 1578.
Melchior, cardenal, *Ein Philosophisch Werck..., v.* (A) *Aureum Vellus* 2.

Melchior, Nicolás (Cibinensis), *Addam et processum sub forma missae*, *v.* (A) *Theatrum Chemicum* 21.

Michelspacher, Steffan, *Cabala, speculum artis et naturae, in alchymia*, Augsburg, 1654. (En alemán: *Cabala, Spiegel der Kunst und Natur*, en *Alchymia*, Augsburg, 1616).

Migne, Jacques-Paul (ed.), *Patrologiae cursus completus*. Patrología latina [PL], 221 vols., Paris, 1844-1864; Patrología griega [PG], 166 vols., Paris, 1857-1866.

Missale Romanum. Das Meßbuch der hl. Kirche, lateinisch und deutsch, mit liturgischen Erklärungen, ed. P. Anselm Schott, Friburgo, [19]1914.

Morieno Romano, *Sermo de transmutatione metallorum*, *v.* (A) *Artis Auriferae* 11.

Mylius, Joannes Danielis, *Philosophia reformata continens libros binos*, Frankfurt a.M., 1622.

Nazari, Giovanni Battista, *Della Tramutazione metallica sogni tre*, Brescia, 1599.

Nelken, Jan, «Analytische Beobachtungen über Phantasien eines Schizophrenen», en *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen* IV (Leipzig/ Viena, 1912), pp. 504-562.

Neumann, Erich, *Apuleius: Amor und Psyche. Ein Beitrag zur seelischen Entwicklung des Weiblichen*, Rascher, Zürich, 1952.

Nietzsche, Friedrich, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen. Werke* VI, Leipzig, 1901 [*Así habló Zaratustra*, trad. de A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1972].

Ninck, Martin, *Wodan und germanischer Schicksalsglaube*, Jena, 1935.

Norton, Th., *The Ordinall af Alchemy. A facsimile reproduction of the Theatrum chemicum Britannicum with annotations by Elias Ashmole*, ed. E. J. Holmyard, London, 1928, *v.* (A) *Musaeum Hermeticum* 8 y *Theatrum Chemicum Britannicum* 1.

[Oeri, Albert], *Festschrift für A' O' zum 21.9.1945*, Basel, 1945.

Onians, Richard Broxton, *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the World, Time, and Fate*, Cambridge University Press, Cambridge, 1951.

Orphicorum fragmenta, ed. Otto Kern, Berlin, 1922 [*Hieros logos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*, ed. de Alberto Bernabé, Akal, Madrid, 2003].

Orthelius, *Epilogus... et recapitulatio... in novum lumen chymicum Sendivogii*, *v.* (A) *Theatrum Chemicum* 35.

Pandora, das ist die edlest Gab Gottes etc., ed. H. Reusner, Basel, 1588.

Pantheus, *Ars transmutationis metallicae*, Venezia, 1519.

Papyri Graecae magicae. Die griechischen Zauberpapyri, 2 vols., ed. y trad. K. Preisendanz *et al.,* Berlin, 1928-1931 [*Textos de magia en papiros griegos,* trad. de J. L. Calvo y M. D. Sánchez, Gredos, Madrid, 1987]*.

Paracelso (Theophrastus Bombastus von Hohenheim), *Bücher und Schriften*, 2 vols., ed. J. Huser, Basel, 1589/1591.

— *Sämtliche Werke*, 15 vols., ed. Karl Sudhoff y W. Matthiesen, München/Berlin, 1922-1935. Escritos mencionados en este volumen:
  – *Archidoxis magicae*, Huser II, pp. 544-573.
  – *Astronomia magna*, Sudhoff XII, pp. 1-444.

– *Das Buch Meteorum*, Huser II, pp. 69-96.
– *Caput de morbis somnii*, Sudhoff IX, pp. 359-362.
– *De caducis*, Sudhoff VIII, pp. 263-308; Huser I, pp. 589-607.
– *De morbis amentium*, Huser I, pp. 486-506.
– *De natura rerum*, Sudhoff XI, pp. 309-403.
– *De nymphis*, Sudhoff XIV, pp. 115-151. *V. Liber de nymphis*, etc.
– *De pestilitate*, Huser I, pp. 326-356.
– *De podagricis*, Huser I, pp. 563-577.
– *De pygmaeis*, *v. Liber de nymphis*, etc.
– *De religione perpetua*, Sudhoff, 2.ª sección/I, pp. 89-107.
– *De sanguine ultra mortem*, Huser II, pp. 267-271.
– *De tartaro: Fragmenta anatomiae*, Sudhoff III, pp. 461-476.
– *De vita longa*, Sudhoff III, pp. 247-292. Ed. Adam von Bodenstein. Basilea, 1562 (?). *V.t.* Dorn.
– *Fragmenta*, Sudhoff III, pp. 292-380.
– *Fragmenta medica*, Huser I, pp. 131-169.
– *Labyrinthus medicorum errantium*, Sudhoff XI, pp. 161-221.
– *Liber Azoth seu De ligno vitae*, Huser II, pp. 519-543 y Sudhoff XIV, pp. 547 ss.
– *Liber de nymphis, sylphis, pygmaeis, et salamandris, et de ceteris spiritibus*, Huser II, pp. 180-192.
– *Das Buch Paragranum*, ed. Franz Strunz [Strunz], Leipzig, 1903.
– *Paramirum primum*, Sudhoff I, pp. 163-239.
– *Philosophia ad Athenienses*, Huser II, pp. 1-19.
– *Von der Astronomey*, Huser I, pp. 212-218.
– *Von den dreyen ersten essentiis*, Huser I, pp. 323-326.
– *Von erkantnus des Gestirns*, Sudhoff XII, pp. 495-498.
— *V.* Bodenstein.
— *V.* Dorn.
Pauli, Wolfgang, *Der Einfluß archetypischer Vorstellungen auf die Bildung naturwissenschaftlicher Theorien bei Kepler*, en Jung y Pauli, *Naturerklärung und Psyche*, *v. a*.
Paulino (de Nola), *Poemata*, Migne, PL LXI, cols. 437-710.
[Pausanias], *Pausaniae Graeciae descriptio*, 5 vols. ed. C. S. Siebelis, , Leipzig, 1822-1827, trad. alem. de J. H. Chr. Schubart, 4.ª ed., 2 vols., Berlin/Stuttgart, 1855-1907 [Pausanias, *Descripción de Grecia*, libros I-X, 3 vols., trad. de M.ª Cruz Guerrero Ingelmo, Gredos, Madrid, 1993]*.
Penot, B. G., *Philosophi artem potius occultare conati sunt quam patefacere, v.* (A) *Theatrum Chemicum* 14.
Pernety, Antoine-Joseph, *Dictionnaire mytho-hermétique*, Paris, 1787.
— *Les Fables égyptiennes et grecques dévoilées et réduites au même principe, avec une explication des hiéroglyphes et de la Guerre de Troye*, 2 vols., Paris, 1758.
Petrie, William Flinders, *Egyptian Tales, translated from the Papyri*, 2.ª serie, London, 1895.
Picinellus, Philippus (Filippo Picinelli), *Mundus symbolicus*, Köln, 1680-1681.
Pico della Mirandola, Giovanni, *Opera omnia*, Basel, 1557. En este volumen se citan:
– *De arte cabalistica* [pp. 733-900].

– *Heptaplus* [pp. 11-62].
Pierre, Noël, *Soleil noir*, Paris, 1952.
Pirqué de Rabí Eleazar, *v.* Eleazar ben Hircano.
Pístis Sophía, ed. C. Schmidt, Leipzig, 1925 [trad. de F. García Bazán, *La gnosis eterna* II]*.
Pitra, Giovanni Battista (ed.), *Analecta sacra spicilegio Solesmensi praeparata,* 8 vols., Paris, 1876/1891.
Platón (Pseudo-), *Platonis libri quartorum*, *v.* (A) *Theatrum Chemicum* 30.
Pomponio Mela, *De situ orbis*, *v.* Dinan.
Pordage, John, *Ein gründlich philosophisch Sendschreiben vom rechten und wahren Steine der Weißheit*, en Friedrich Roth-Scholtz, *Deutsches Theatrum Chemicum*, 3 vols., Nürnberg, 1728-1732 [vol. I, pp. 557-596].
— *Sophia: das ist/Die holdseelige ewige Jungfrau der göttlichen Weisheit*, etc. (trad.), Amsterdam, 1699.
Preisendanz, Karl (ed.), *v. Papyri Graecae magicae. Die griechischen Zauber-papyri.*
Preller, Ludwig, *Griechische Mythologie*, 2 vols., Leipzig, 1854.
Preuschen, Erwin (ed.), *Antilegomena. Die Reste der ausserkanonischen und urchristlichen Überlieferungen*, Giessen, 1901.
Prisciliano, *Opera: Priscilliani quae supersunt*, ed. G. Schepss (Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum XVIII), Wien, 1889.
Pritchard, James B. [ed.], *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton, 1950.
Prodromus Rhodostauroticus, *Parergi philosophici*, etc. [sin determinación de lugar], 1620. [Contiene *Verus Hermes*.]
Pselo, Miguel [Psellus, Michael(is)], *De daemonibus. Iamblichus de mysteriis Aegyptiorum*, etc., ed. Marsilio Ficino, Venezia, 1497 [fols. N-N vi^{v}] [*v.* «Sobre la actividad de los demonios», en M. Pselo, *Opúsculos*, trad. y notas de J. Curbera Costello, Ediciones Clásicas, Madrid, 1991, pp. 79-118; Jámblico, *Sobre los misterios egipcios*, trad. y notas de E. A. Ramos Jurado, Gredos, Madrid, 1997; *Oráculos caldeos con una selección de testimonios de Proclo, Pselo y M. Itálico*, trad., introd. y notas de F. García Bazán, Gredos, Madrid, 1991].
Rabano Mauro, *Allegoriae in Sacram Scripturam,* Migne, PL CXII, cols. 849-1088.
Rahner, Hugo, *Die seelenheilende Blume. Moly und Mandragore in antiker und christlicher Symbolik*, en *Eranos-Jahrbuch 1944* (Rhein, Zürich, 1945). Más en *Griechische Mythen in christlicher Deutung. Gesammelte Aufsätze von H' R'*, Rhein, Zürich, 1945.
Reitzenstein, Richard, *Alchemistische Lehrschriften und Märchen bei den Arabern* (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten XIX/2), Giessen, 1923.
— *Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*, Leipzig, 1904.
— y H. Schaeder, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland* (Studien der Bibliothek Warburg VII), Berlin, 1926.
Reusner, Hieronymus, *v. Pandora*.
Rhenanus, Johannes, *Solis e puteo emergentis sive dissertationi chymotechnicae libri tres*, Frankfurt a.M., 1613.
Ripley, George, *Chymische Schriften*, Erfurt, 1624.

— *Omnia opera chemica quotquot hactenus visa sunt*, Kassel, 1649.
— *V.* (A) *Theatrum Chemicum* 15 y *Theatrum Chemicum Britannicum* 2 y 3.
Roscher, W. H., *v. Lexikon, Ausführliches.*
Rosencreutz, Christian, *Chymische Hochzeit*, Strasbourg, 1616 [J. V. Andrae, *Las bodas químicas de Christian Rosencreutz*, trad. de M. Giménez, Edicomunicación, Barcelona, 1991].
Ruland, Martin, *Lexicon alchemiae sive dictionarium alchemisticum*, Frankfurt a.M., 1612.
Rupescissa, Joannes de, *La Vertu et la propriété de la quintessence*, Lyon, 1581.
Ruska, Julius, *Tabula Smaragdina. Ein Beitrag zur Geschichte der hermetischen Literatur*, Heidelberg, 1926, *v.* (A) *De Alchemia* 2.
— *Turba philosophorum. Ein Beitrag zur Geschichte der Alchemie*, Berlin, 1931, *v.* (A) *Artis Auriferae* 1 y 3 *y Theatrum Chemicum* 28.
Schevill, Margaret E., *Beautiful on the Earth*, Hazel Dreis, Santa Fe (Nuevo México), 1947.
Schopenhauer, Arthur, *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. Eine philosophische Abhandlung*, en *Sämtliche Werke*, 6 vols., ed. Eduard Grisebach, vol. III [*De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, trad. y prólogo de L.-E. Palacios, Gredos, Madrid, 1981].
Schreber, Daniel Paul, *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken, nebst Nachträgen und einem Anhang*, Leipzig, 1903 [*Memorias de un neurópata*, trad. de I. Manzi, Argot, Buenos Aires, 1985].
Schweitzer, Bernhard, *Herakles*, Tübingen, 1922.
Scott, Walter (ed.), *Hermetica*, 4 vols., Oxford, 1924-1936. *V. Hermetica*.
Sendivogio, M., *Parabola, seu enigma philosophicum*, *v.* (A) *Bibliotheca Chemica Curiosa* 8.
— *Novum lumen chemicum...*, *v.* (A) *Musaeum Hermeticum* 9 y *Theatrum Chemicum* 35
— *Dialogus Mercurii...*, *v.* (A) *Theatrum Chemicum* 24.
Senior (Zadith filius Hamuel). *V.* Zadith.
Serpent Power, The, Two Works on Tantrik Yoga, trad. y ed. de Arthur Avalon, London, 1919 [*El poder serpentino*, trad. de H. Morel, Kier, Buenos Aires, 1979].
Shatapatha Brahmana, Parte I, libros 1 y 2, ed. y trad. de J. Eggelin (Sacred Books of the East XII), Oxford, 1882.
Spence, Lewis, *The Gods of Mexico*, London, 1923.
Spencer, Baldwin y F. J. Gillen, *The Northern Tribes of Central Australia*, London, 1904.
Spiegel, Friedrich, *Erânische Altertumskunde*, 3 vols., Leipzig, 1871-1878.
Spielrein, Sabine, «Über den psychologischen Inhalt eines Falles von Schizophrenie (Dementia praecox)», en *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen* (Leipzig/Wien) III (1912), pp. 329-400.
Spitteler, Carl, *Prometheus und Epimetheus. Ein Gleichnis*, Jena, 1923.
Steebus, Johann Christoph, *Coelum Sephiroticum Hebraeorum*, Mainz, 1679.

Steindorff, Georg [ed.], *Die Apokalypse des Elias*. (Texte und Untersuchungen, 2, 3), Leipzig, 1899.
Steinen, Karl von den, *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens*, Berlin, 1894.
Stevenson, James, «Ceremonial of Hasjelti Dailjis and Mythical Sand Painting of the Navajo Indians», en *Eight Annual Report of the U.S. Bureau of American Ethnology 1886-87* (Washington, 1891), pp. 229-285.
Stobaeus, Johannes, *Anthologium*, 5 vols., ed. de K. Wachsmuth y O. Hense, Berlin, 1884-1912.
Szebeny, *v*. Melchior, N. (Cibinensis).
Tabernaemontanus, Jacob Theodorus, *Kräuterbuch*, 2 vols., Offenbach, 1731.
Tabula smaragdina, *v*. Ruska [*Tabla de esmeralda*, en G. Luck, *Arcana Mundi*, trad. de E. Gallego y M. E. Pérez Molina, Gredos, Madrid, 1995].
Talbot, Amaury, *In the Shadow of the Bush*, London, 1912.
Tibetanische Totenbuch, Das. De la versión inglesa de Lam Kazi Dava Samdup, ed. W. Y. Evans-Wentz con un comentario psicológico de C. G. Jung, Zürich/Leipzig, 1936; reeds. Olten, 1971, 1973, 1975, 1977, 1978 [*El libro de los muertos tibetano. La liberación por audición durante el estado intermedio*, trad. de R. N. Prats, Siruela, Madrid, 1996, [4]2007].
Trismosin, Salomon, *Aureum vellus, oder der Güldin Schatz und Kunstkammer...*, Rorschach, 1598.
— *Splendor Solis*, *v.* (A) *Aurum Vellus* 1.
Turba philosophorum, *v*. (A) *Artis Auriferae* 1, *Theatrum Chemicum* 28, así como *Artis Auriferae* 3 [una de las versiones, *Turba de los filósofos*, trad. de S. Jubany, Índigo, Barcelona, 1997].
— *V.* Ruska [para otra versión].
Upanisad, Partes I, II, ed. de Max Müller (Sacred Books of the East I y XV), Oxford, 1879 y 1884 [*Upanisads,* trads. de F. R. Adrados y F. Villar Liébana, *Atmâ Brahma. Upanisad del Gran Aranyaka y Bhagavadgîtâ*, Editora Nacional, Madrid, 1977; *La ciencia del Brahman. Once Upanisad antiguas*, ed. A. Agud y F. Rubio, Trotta, Madrid, 2000]*.
Usener, Hermann, *Das Weihnachtsfest* (Religionsgeschichtliche Untersuchungen), Bonn, [2]1911.
Vecerius, Conrad, *v*. Baring-Gould.
Vedânta-Sûtras, trad. de George Thibaut (Sacred Books of the East XXXIV, XXXVIII, XLVIII), Oxford, 1890-1904 [*Brama-Sûtras con los comentarios advaita de Śankara*, ed. Consuelo Martín, Trotta, Madrid, 2000].
Ventura, Lorenzo, *De ratione conficiendi lapidis philosophici*, Basel, 1571, *v*. (A) *Theatrum Chemicum* 17.
Verus Hermes, *v*. *Prodromus Rhodostauroticus*.
Vettius, Valens, *Anthologiarum libri*, ed. Wilhelm Kroll, Berlin, 1908.
Vigenerus, Blasius (Blaise de Vigenère), *De igne et sale*, *v*. (A) *Theatrum Chemicum* 33 [*Tratado del fuego y de la sal*, trad. de P. Regnant, Índigo, Barcelona, 1992].
Walde, Alois, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch* (Indogermanische Bibliothek 2/1), Heidelberg, [2]1910.

Wasserstein der Weysen, das ist, Ein chymisch Tractätlein, Frankfurt a.M., 1619.

[Wei Po-Yang], «An Ancient Chinese Treatise on Alchemy entitled Ts'An T'ung Ch'i» (escrito por Wei Po-Yang alrededor de 142 d.C., trad. Lu-ch'iang Wu y Tenney L. Davis): *Isis* (Brugge) XVIII (1932), pp. 210-289.

Wells, Herbert George, *Christa Alberta's Father*, Tauchnitz, Leipzig, 1926.

West, Edward William (ed.), *Pahlavi Texts* (Sacred Books of the East V), Oxford, 1880 (incluye el *Bundahisn*).

Wilhem, Richard, *Das Geheimnis der Goldenen Blüte. Ein chinesisches Lebensbuch. Mit einem europäischen Kommentar von C. G. Jung*, Dorn, München, nueva ed. Zürich, 1938. Nuevas eds. 1939, 1944, 1948, 1957 y 1977 [*El secreto de la Flor de Oro*, trad. de R. Pope, Paidós, Barcelona, 1982]. Las contribuciones de Jung, OC 13,1 y OC 15,5.

Windischmann, Friedrich, *Zoroastrische Studien*, Berlin, 1863.

Wünsche, August, *Die Sagen von Lebensbaum und Lebenswasser. Ex Oriente Lux* I/2,3, Leipzig, 1905.

Zadith Senior, *De chemia senioris antiquissimi philosophi libellus*, Strasbourg, 1566.

Zöckler, Otto, *Das Kreuz Christi. Religionshistorische und kirchlich-archäologische Untersuchungen. Zugleich ein Beirrag zur Philosophie der Geschichte*, Gütersloh, 1875.

Zósimo (de Panópolis), *v*. Berthelot [fragmentos en *La gnosis eterna* III]*.

ÍNDICE ONOMÁSTICO*

* La numeración de los índices remite al párrafo correspondiente. Los números volados o asteriscos indican que la mención se encuentra en una nota perteneciente a ese párrafo. Las remisiones —*v.* (véase), *v.a.* (véase allí), *v.t.* (véase también)— pueden referir a cualquiera de los índices. IL = ilustración(es).

ÍNDICE DE OBRAS CITADAS

ÍNDICE DE MATERIAS

LA OBRA DE CARL GUSTAV JUNG

A. OBRA COMPLETA*

Volumen 1. ESTUDIOS PSIQUIÁTRICOS

1. Acerca de la psicología y patología de los llamados fenómenos ocultos (1902)
2. Sobre la paralexia histérica (1904)
3. Criptomnesia (1905)
4. Sobre la distimia maniaca (1903)
5. Un caso de estupor histérico en una mujer en prisión preventiva (1902)
6. Sobre simulación de trastorno mental (1903)
7. Peritaje médico sobre un caso de simulación de trastorno mental (1904)
8. Peritaje arbitral sobre dos peritajes psiquiátricos contradictorios (1906)
9. Acerca del diagnóstico psicológico forense (1905)

Volumen 2. INVESTIGACIONES EXPERIMENTALES

ESTUDIOS ACERCA DE LA ASOCIACIÓN DE PALABRAS

1. Investigaciones experimentales sobre las asociaciones de sujetos sanos (C. G. Jung y F. Riklin, 1904/1906)
2. Análisis de las asociaciones de un epiléptico (1905/1906)
3. Sobre el tiempo de reacción en el experimento de asociación (1905/1906)
4. Observaciones experimentales sobre la facultad de recordar (1905)
5. Psicoanálisis y experimento de asociación (1905/1906)
6. El diagnóstico psicológico forense (1906/1941)
7. Asociación, sueño y síntoma histérico (1906/1909)
8. El significado psicopatológico del experimento de asociación (1906)
9. Sobre los trastornos de reproducción en el experimento de asociación (1907/1909)
10. El método de asociación (1910)
11. La constelación familiar (1910)

* Los paréntesis indican las fechas de publicación de originales y revisiones. Los corchetes señalan la fecha de elaboración del texto.

INVESTIGACIONES PSICOFÍSICAS

12. Sobre los fenómenos psicofísicos concomitantes en el experimento de asociación (1907)
13. Investigaciones psicofísicas con el galvanómetro y el pneumógrafo en sujetos normales y enfermos mentales (C. G. Jung y F. Peterson, 1907)
14. Nuevas investigaciones sobre el fenómeno galvánico y la respiración en sujetos normales y enfermos mentales (C. G. Jung y C. Ricksher, 1907)
15. Datos estadísticos del alistamiento de reclutas (1906)
16. Nuevos aspectos de la psicología criminal (1906/1908)
17. Los métodos de investigación psicológica usuales en la Clínica Psiquiátrica de la Universidad de Zúrich (1910)
18. Breve panorama de la teoría de los complejos ([1911] 1913)
19. Acerca del diagnóstico psicológico forense: el experimento forense en el proceso judicial ante jurado en el caso Näf (1937)

Volumen 3. PSICOGÉNESIS DE LAS ENFERMEDADES MENTALES

1. Sobre la psicología de la *dementia praecox*: un ensayo (1907)
2. El contenido de las psicosis (1908/1914)
3. Sobre la comprensión psicológica de procesos patológicos (1914)
4. Crítica del libro de E. Bleuler *Zur Theorie des schizophrenen Negativismus* (1911)
5. Sobre el significado de lo inconsciente en psicopatología (1914)
6. Sobre el problema de la psicogénesis en las enfermedades mentales (1919)
7. Enfermedad mental y alma («¿Enfermos mentales curables?») (1928)
8. Sobre la psicogénesis de la esquizofrenia (1939)
9. Consideraciones recientes acerca de la esquizofrenia (1956/1959)
10. La esquizofrenia (1958)

Volumen 4. FREUD Y EL PSICOANÁLISIS

1. La doctrina de Freud acerca de la histeria: réplica a la crítica de Aschaffenburg (1906)
2. La teoría freudiana de la histeria (1908)
3. El análisis de los sueños (1909)
4. Una contribución a la psicología del rumor (1910/1911)
5. Una contribución al conocimiento de los sueños con números (1910/1911)
6. Reseña crítica del libro de Morton Prince *The Mechanism and Interpretation of Dreams* (1911)

7. Acerca de la crítica al psicoanálisis (1910)
8. Acerca del psicoanálisis (1912)
9. Ensayo de exposición de la teoría psicoanalítica (1913/1955)
10. Aspectos generales del psicoanálisis (1913)
11. Sobre psicoanálisis (1916)
12. Cuestiones psicoterapéuticas actuales (Correspondencia Jung/Loÿ) (1914)
13. Prólogos a los *Collected Papers on Analytical Psychology* (1916/1917/1920)
14. El significado del padre para el destino del individuo (1909/1949)
15. Introducción al libro de W. Kranefeldt *Die Psychoanalyse* (1930)
16. La contraposición entre Freud y Jung (1929)

Volumen 5. SÍMBOLOS DE TRANSFORMACIÓN (1952)

[Reelaboración del libro *Transformaciones y símbolos de la libido* (1912)]

Volumen 6. TIPOS PSICOLÓGICOS

1. Tipos psicológicos (1921/1960)
2. Sobre la cuestión de los tipos psicológicos (1913)
3. Tipos psicológicos (1925)
4. Tipología psicológica (1928)
5. Tipología psicológica (1936)

Volumen 7. DOS ESCRITOS SOBRE PSICOLOGÍA ANALÍTICA

1. Sobre la psicología de lo inconsciente (1917/1926/1943)
2. Las relaciones entre el yo y lo inconsciente (1928)
3. Nuevos rumbos de la psicología (1912)
4. La estructura de lo inconsciente (1916)

Volumen 8. LA DINÁMICA DE LO INCONSCIENTE

1. Sobre la energética del alma (1928)
2. La función transcendente ([1916] 1957)
3. Consideraciones generales sobre la teoría de los complejos (1934)
4. El significado de la constitución y la herencia para la psicología (1929)
5. Determinantes psicológicos del comportamiento humano (1936/1942)
6. Instinto e inconsciente (1919/1928)

7. La estructura del alma (1927/1931)
8. Consideraciones teóricas acerca de la esencia de lo psíquico (1947/1954)
9. Puntos de vista generales acerca de la psicología del sueño (1916/1948)
10. De la esencia de los sueños (1945/1948)
11. Los fundamentos psicológicos de la creencia en los espíritus (1920/1948)
12. Espíritu y vida (1926)
13. El problema fundamental de la psicología actual (1931)
14. Psicología Analítica y cosmovisión (1928/1931)
15. Realidad y suprarrealidad (1933)
16. El punto de inflexión de la vida (1930-31)
17. Alma y muerte (1934)
18. Sincronicidad como principio de conexiones acausales (1952)
19. Sobre sincronicidad (1952)

Volumen 9/1. LOS ARQUETIPOS Y LO INCONSCIENTE COLECTIVO

1. Sobre los arquetipos de lo inconsciente colectivo (1934/1954)
2. Sobre el concepto de inconsciente colectivo (1936)
3. Sobre el arquetipo con especial consideración del concepto de *anima* (1936/1954)
4. Los aspectos psicológicos del arquetipo de la madre (1939/1954)
5. Sobre el renacer (1940/1950)
6. Acerca de la psicología del arquetipo del niño (1940)
7. Acerca del aspecto psicológico de la figura de la Core (1941/1951)
8. Acerca de la fenomenología del espíritu en los cuentos populares (1946/1948)
9. Acerca de la psicología de la figura del pícaro (1954)
10. Consciencia, inconsciente e individuación (1939)
11. Acerca de la empiria del proceso de individuación (1934/1950)
12. Sobre el simbolismo del mándala (1938/1950)
13. Mándalas (1955)

Volumen 9/2. AION (1951)

Volumen 10. CIVILIZACIÓN EN TRANSICIÓN

1. Sobre lo inconsciente (1918)
2. Alma y tierra (1927/1931)
3. El hombre arcaico (1931)
4. El problema anímico del hombre moderno (1928/1931)
5. Sobre el problema amoroso del estudiante universitario (1928)

6. La mujer en Europa (1927)
7. El significado de la psicología para el presente (1933/1934)
8. Acerca de la situación actual de la psicoterapia (1934)
9. Prólogo al libro *Reflexiones sobre la historia actual* (1946)
10. Wotan (1936/1946)
11. Después de la catástrofe (1945/1946)
12. El problema de la sombra (1946/1947)
13. Epílogo a *Reflexiones sobre la historia actual* (1946)
14. Presente y futuro (1957)
15. Un mito moderno. De cosas que se ven en el cielo (1958)
16. La conciencia moral (1958)
17. El bien y el mal en la Psicología Analítica (1959)
18. Prólogo al libro de Toni Wolff *Studien zu C. G. Jungs Psychologie* (1959)
19. El significado de la línea suiza en el espectro de Europa (1928)
20. El amanecer de un mundo nuevo. Reseña del libro de H. Keyserling: *Amerika. Der Aufgang einer neuen Welt* (1930)
21. Reseña de H. Keyserling *La révolution mondiale et la responsabilité de l'esprit* (1934)
22. Complicaciones de la psicología norteamericana (1930)
23. El mundo ensoñador de la India (1939)
24. Lo que la India puede enseñarnos (1939)
25. Apéndice: Nueve comunicaciones breves (1933-1938)

Volumen 11. ACERCA DE LA PSICOLOGÍA DE LA RELIGIÓN OCCIDENTAL Y DE LA RELIGIÓN ORIENTAL

RELIGIÓN OCCIDENTAL

1. Psicología y religión (Terry Lectures) (1938/1940)
2. Ensayo de interpretación psicológica del dogma de la Trinidad (1942/1948)
3. El símbolo de la transubstanciación en la misa (1942/1954)
4. Prólogo al libro de V. White *God and the Unconscious* (1952)
5. Prólogo al libro de Z. Werblowsky *Lucifer and Prometheus* (1952)
6. Hermano Klaus (1933)
7. Sobre la relación de la psicoterapia con la cura de almas (1932/1948)
8. Psicoanálisis y dirección espiritual (1928)
9. Respuesta a Job (1952)

RELIGIÓN ORIENTAL

10. Comentario psicológico al *Libro Tibetano de la Gran Liberación* (1939/1955)
11. Comentario psicológico al *Libro Tibetano de los Muertos* (1935/1960)

12. El yoga y Occidente (1936)
13. Prologo al libro de D.T. Suzuki *La Gran Liberación. Introducción al budismo zen* (1939/1958)
14. Acerca de la psicología de la meditación oriental (1943/1948)
15. Sobre el santón hindú. Introducción al libro de H. Zimmer *Der Weg zum Selbst* (1944)
16. Prólogo al *I Ching* (1950)

Volumen 12. PSICOLOGÍA Y ALQUIMIA (1944)

Volumen 13. ESTUDIOS SOBRE REPRESENTACIONES ALQUÍMICAS

1. Comentario al libro *El secreto de la Flor de Oro* (1929)
2. El espíritu Mercurius (1943/1948)
3. Las visiones de Zósimo (1938/1954)
4. Paracelso como fenómeno espiritual (1942)
5. El árbol filosófico (1945/1954)

Volumen 14/1. MYSTERIUM CONIUNCTIONIS I (1955)

Volumen 14/2. MYSTERIUM CONIUNCTIONIS II (1956)

Volumen 15. SOBRE EL FENÓMENO DEL ESPÍRITU EN EL ARTE Y EN LA CIENCIA

1. Paracelso (1929)
2. Paracelso como médico (1941/1942)
3. Sigmund Freud como fenómeno histórico-cultural (1932)
4. Sigmund Freud. Necrología (1939)
5. En memoria de Richard Wilhelm (1930)
6. Sobre la relación de la Psicología Analítica con la obra de arte poética (1922)
7. Psicología y poesía (1930/1950)
8. *Ulises*: un monólogo (1932)
9. Picasso (1932)

Volumen 16. LA PRÁCTICA DE LA PSICOTERAPIA

PROBLEMAS GENERALES DE LA PSICOTERAPIA

1. Consideraciones de principio acerca de la psicoterapia práctica (1935)
2. ¿Qué es psicoterapia? (1935)
3. Algunos aspectos de la psicoterapia moderna (1930)
4. Metas de la psicoterapia (1931)
5. Los problemas de la psicoterapia moderna (1929)
6. Psicoterapia y cosmovisión (1943/1946)
7. Medicina y psicoterapia (1945)
8. La psicoterapia en la actualidad (1945/1946)
9. Cuestiones fundamentales de psicoterapia (1951)

PROBLEMAS ESPECIALES DE LA PSICOTERAPIA

10. El valor terapéutico de la abreacción (1921/1928)
11. La aplicabilidad práctica del análisis de los sueños (1934)
12. La psicología de la transferencia (1946)

Volumen 17. EL DESARROLLO DE LA PERSONALIDAD

1. Sobre conflictos del alma infantil (1910/1946)
2. Introducción al libro de F. G. Wickes: *Analyse der Kinderseele* (1927/1931)
3. Sobre el desarrollo y la educación del niño (1928)
4. Psicología Analítica y educación (1926/1946)
5. El niño superdotado (1943)
6. El significado de lo inconsciente para la educación individual (1928)
7. Del devenir de la personalidad (1934)
8. El matrimonio como relación psicológica (1925)

Volumen 18/1. LA VIDA SIMBÓLICA

1. Sobre los fundamentos de la Psicología Analítica (1935)
2. Símbolos e interpretación de sueños (1961)
3. La vida simbólica (1939)

Complementos a los volúmenes 1, 3 y 4 de la *Obra Completa*

Volumen 18/2. LA VIDA SIMBÓLICA

Complementos a los volúmenes 5, 7-17 de la *Obra Completa*

Volumen 19. BIBLIOGRAFÍA

Los escritos publicados de C. G. Jung
Obras originales y traducciones
La *Obra Completa* de C. G. Jung
Seminarios de C. G. Jung

Volumen 20. ÍNDICES GENERALES DE LA OBRA COMPLETA

B. SEMINARIOS

Conferencias en el Club Zofingia ([1896-1899] 1983)
Análisis de sueños ([1928-1930] 1984)
Sueños infantiles ([1936-1941] 1987)
Sobre el Zaratustra de Nietzsche ([1934-39] 1988)
Psicología Analítica ([1925] 1989)
La psicología del yoga kundalini ([1932] 1996)
Visiones ([1930-1934] 1998)

C. AUTOBIOGRAFÍA

Recuerdos, sueños, pensamientos (con A. Jaffé) (1961)

D. EPISTOLARIO

Cartas I [1906-1945] (1972)
Cartas II [1946-1955] (1972)
Cartas III [1956-1961] (1973)
Correspondencia Freud/Jung (1974)

E. ENTREVISTAS

Conversaciones con Carl Jung y reacciones de A. Adler, de I. Evans (*The Houston films*) (1946)
Encuentros con Jung (1977)